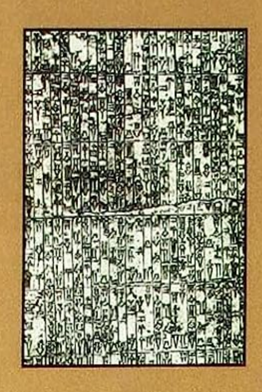
Mario Liverani

Mito y política en la historiografía del Próximo Oriente antiguo

Edición y notas introductorias
de Zainab Bahrani y Marc Van De Mieroop



bellaterra arqueología



En portada: detalle de la estela de diorita negra que contiene las leyes de Hammurabi. Sobre él: placa de marfil de la ciudad de Meggido.

En este libro se reúne una selección de ensayos que a lo largo de los años setenta y ochenta dedicó el autor a la historiografía del Próximo Oriente antiguo. La mayoría de ellos son reconstrucciones históricas basadas en antiguos mitos y leyendas. Todos son investigaciones rigurosas e innovadoras sobre la forma de abordar los documentos antiguos por parte del historiador. Una de las principales aportaciones metodológicas es la aplicación del análisis estructural a estos mitos. Es el caso del mito babilónico de Adapa, una saga antidiluviana vinculada al ciclo de la vegetación y de la muerte, cuyas claves están en la lectura antropológica de la «hospitalidad» y de la reciprocidad. O el carácter propagandístico de los edictos reales hititas, su manipulación política y retórica, donde la paridad, la simetría y la igualdad de rango entre reyes enmascaran situaciones de sumisión y subordinación, o bien la forma en que reyes usurpadores, como Idrimi de Alalah, Sargón de Akkad o Hattushili III, presentaron sus respectivas historias como un «cuento de hadas», a fin de justificar sus aspiraciones al trono. O la insistente y reiterativa correspondencia entre el rey de Biblos, Rib-Adda, y el faraón egipcio, en la que aquel utiliza recursos literarios para presentar el lamento por la pérdida de la «edad de oro» de su ciudad, en un contexto de frustración política. Por último, la leyenda bíblica de Joás salvado de niño por un pariente y reconocido años después como monarca a través de un relato dirigido a legitimar sus derechos.



www.ed-bellaterra.com

edicions bellaterra

Mario Liverani

MITO Y POLÍTICA EN LA HISTORIOGRAFÍA DEL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

Edición y notas introductorias de
Zainab Bahrani y Marc Van De Mieroop

bellaterra arqueología
OPEN ACCESS

Colección dirigida por M.ª Eugenia Aubet

Título original: *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, publicado por Equinox Publishing Ltd.

Traducción castellana: María José Aubet

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

Coordinación editorial: Mari Paz Ortuño

Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 84-7290-326-5
Depósito Legal: B. 27.890-2006

Impreso en Hurope, S.L., Lima, 3 bis. 08030 Barcelona.

ÍNDICE

TERCERA PARTE
SIRIA

CUARTA PARTE
LA BIBLIA HEBREA

Introducción de los editores*

Mito y política en la historiografía del Próximo Oriente antiguo *reúne, por primera vez, una serie de ensayos del eminente historiador del Próximo Oriente antiguo, Mario Liverani. Todos estos ensayos se publicaron en su día en revistas académicas, la mayoría en italiano (y uno en francés). Dado el escaso conocimiento de la lengua original utilizada fuera de Italia, estos ensayos han sido en general ignorados por los autores no italianos, pese a plantear una relectura a menudo fundamental de algunos textos antiguos que son la base de muchas de nuestras reconstrucciones históricas. Con la presente edición se pretende concederles la atención que merecen, pero también ofrecer algo más que una traducción al inglés de ensayos anteriores: el hilo conductor fundamental de todos los capítulos de esta antología es el tema de la historiografía. Aunque abarcan un amplio espectro de temas históricos y cronológicos, todos ellos son investigaciones rigurosas sobre la forma de abordar los documentos antiguos por parte del historiador. En otras palabras, estos textos tratan del oficio del historiador como tarea intelectual. Esta priorización del trabajo del historiador tiene implicaciones no sólo para el Próximo Oriente antiguo en particular, sino para la historia como práctica en general.*

Pero ésta es también una antología de ensayos que permite al lector seguir la evolución de la obra de Liverani desde principios de los años setenta hasta finales de los ochenta. Más de veinte años después, los textos siguen plenamente vigentes no sólo por su carácter revolucionario, sino porque otros autores y estudiosos del Próximo Oriente antiguo han empezado recientemente a com-

* Los ensayos aquí publicados fueron traducidos al inglés por el propio Liverani, a la vez que los revisó y aclaró algunos temas. Los editores ingleses respetaron fielmente el original y sólo añadieron las notas introductorias a cada uno de los capítulos (para contextualizarlos) y las revisiones bibliográficas. *(N. de la T.)*

partir el interés por los temas que se analizan en ellos. Siguen siendo paradigma de la crítica histórica de las fuentes escritas del Próximo Oriente antiguo.

Las inquietudes intelectuales y metodológicas de Liverani se enmarcan en el ámbito de la teoría literaria y antropológica de la época en que escribió los ensayos. Hoy, veinte o treinta años después, vemos que el empeño nació del clima intelectual de finales de los años sesenta y principios de los setenta, cuando en la Europa continental se desarrollaba el estructuralismo y el posestructuralismo. Las preocupaciones de Liverani, su insistencia en la naturaleza del proceso de lectura de documentos históricos, surgió en aquella atmósfera.

Una de las innovaciones metodológicas de Liverani es su aplicación del análisis estructural al mito en los textos mesopotámicos. En el capítulo «Adapa, huésped de los dioses», más que participar de una lectura convencional del mito narrativo, emplea un enfoque antropológico, inspirado en el análisis del ritual de la hospitalidad de Claude Lévi-Strauss. El binomio de la comida y la bebida, y el del vestido y el aseo, son aspectos del trato a los huéspedes basado en las reglas de conducta obligadas. La sorprendente oferta de Anu de inmortalidad se comprende en el contexto de estas reglas, y el rechazo de Adapa evita que el dios cambie el destino de la humanidad. Liverani combina un enfoque estructuralista del relato mítico con un análisis antropológico de los ritos de hospitalidad (basándose en Julian Pitt-Rivers) y con la crítica filológica más clásica del historiador antiguo.

En el segundo capítulo, «Telipinu, o de la solidaridad», Liverani censura explícitamente a sus colegas. Dice que el «historiador perezoso» lee el texto antiguo atendiendo sólo a su valor nominal, como si fuera un relato exacto de hechos auténticos que sólo precisan algunas correcciones o ajustes menores cotejados con otras fuentes. Liverani insiste en que las fuentes son siempre y por definición reconstrucciones históricas cuya «finalidad histórica nunca es pura», sino que es política, moral, teológica, etc. Hay que analizar su ideología para poder conocer la intención original del texto y la realidad histórica. En el caso del Edicto de Telipinu, el análisis estructural revela un modelo binario del bien y del mal que se alternan, en el que Telipinu se autorrepresenta como la culminación del desarrollo positivo. Aceptarlo como un reflejo exacto de lo que realmente ocurrió en la historia del Reino Antiguo hitita es ingenuo, y hay que ver el Edicto como un texto informativo sobre el propio Telipinu, no sobre los reinados de sus predecesores.

Lo dicho hasta aquí puede parecer obvio al lector teóricamente informado de hoy, pero en la época de la publicación del ensayo, en 1977, en general los historiadores no se ocupaban de estos temas metodológicos. También hay que señalar que Liverani, como historiador del Próximo Oriente antiguo, no seguía sin más las tendencias metodológicas establecidas en otras disciplinas históricas. De hecho, abordó estas cuestiones historiográficas cuando historiado-

res como Hayden White empezaban a ocuparse más directamente de la crítica histórica. La obra de Hayden White en los años setenta y ochenta destaca precisamente por utilizar la crítica del relato literario, de la retórica, etc., en el estudio de los textos históricos tradicionalmente considerados documentos transparentes (véase, por ejemplo, la antología de textos en Hayden White, The Content of the Form, *The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987). Paralelamente a esa obra, Liverani insistía ya a principios de los años setenta en que había que considerar el documento histórico como una fuente escrita cuyo contenido exigía el mismo tipo de lectura que otros textos escritos. Así pues, la obra de Liverani no habría que verla como un producto de la influencia de estos cambios, sino como copartícipe de ellos, en la vanguardia, respecto a las fuentes de la antigüedad. Una de las razones de que estos comentarios teóricos sobre la historia sean menos conocidos que las obras de sus contemporáneos es que los otros historiadores no suelen leer los trabajos sobre el Próximo Oriente antiguo, porque consideran ese campo como una disciplina periférica, si es que le conceden la categoría de disciplina histórica. Un objetivo importante de esta edición de algunas aportaciones de Liverani es presentar a un público más amplio la evolución de su pensamiento sobre la crítica histórica, situándola y contextualizándola en el marco de las teorías académicas que surgieron en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales en la Europa continental cuando él las escribió.*

Véase, por ejemplo, el tercer capítulo, «Shunashura, o de la reciprocidad» (publicado originalmente en 1973). Aquí Liverani analiza un documento que no es un relato histórico de unos hechos ni tampoco unos anales, sino un documento singular: un tratado. Lo analiza como un texto literario, centrándose en el uso de la simetría en su formación, correlacionando esa dualidad con la importancia del intercambio y de la paridad binaria en determinados acontecimientos. Pero la simetría en el texto es sólo aparente, porque de hecho esconde una falta de igualdad en la realidad política: la igualdad no es entre el rey de Hatti y Shunashura, rey de Kizzuwatna, sino entre aquél y el rey de Mitanni, el destinatario último pero indirecto del tratado. Sin un análisis semiótico literario y estructural, no se habría podido llegar a desentrañar esa interpretación.

Desde sus primeros trabajos, Liverani insiste en la idea de que la historia es un género realista. Hay que entender el ensayo sobre Idrimi «Partir en carro hacia el desierto» (capítulo cuatro) desde el punto de vista narrativo, o más bien de la relación entre narrativa histórica y realismo. Liverani propone que la historia que se cuenta sobre Idrimi es cierta, pero que el texto se atiene al formato de un cuento de hadas y puede analizarse con las técnicas desarrolladas por Vladimir Propp. Los elementos del joven héroe que debe superar obstáculos y adentrarse solo en el desierto, también se encuentra en otros textos del

Próximo Oriente antiguo, que deben verse igualmente como recursos literarios y no como datos factuales. Los detalles de estas historias se enfatizan o se ocultan según la función de una frase concreta en el marco del relato global. Este énfasis en los detalles es lo que Roland Barthes llamaba «el efecto de realidad» (por ej., en The Rustle of Language, *R. Howard, traductor, Hill & Wang, Nueva York, 1968, pp. 141-154; trad. cast.:* El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura, *Paidós, Barcelona, 1994), el relato histórico contiene un exceso de detalles destinados a convencer al público de que la imagen ofrecida es real.*

Los capítulos cinco y seis, sobre los reyes sirios Rib-Adda y Aziru, tratan de la autocreación de sus respectivos autores en cartas al faraón egipcio. Utilizan recursos literarios para presentar su caso: Rib-Adda como un justo sufriente que ha sido abandonado por su dios, el faraón; el lenguaje de Aziru expresa ostensiblemente todo lo contrario de cuanto afirma. De ahí que el análisis de esas cartas no sea muy distinto a las descripciones de Idrimi y de Joás. En «La historia de Joás» (capítulo siete), se aplica a un relato bíblico un enfoque parecido desmenuzando el relato según las fórmulas y la lógica narrativas. El relato es una apología destinada a justificar por qué Joás ocupó el trono de Judá, y comparte los elementos literarios de otros documentos políticos similares hallados en otros lugares y épocas del Próximo Oriente antiguo. En todos estos casos Liverani utiliza un enfoque deconstructivo para leer a contrapelo el relato expuesto en los textos. Despoja al texto de su ideología, lo desmitifica, y desenmascara su finalidad última, siempre superando una lectura superficial del texto. En otras palabras, aborda la cuestión de la ideología.

La crítica de la ideología de Liverani tiene un sesgo althusseriano, o estructuralista-marxista, y el suyo fue el primer interés auténtico por la cuestión de la idelogía para abordar el estudio del Próximo Oriente antiguo. A partir de finales de los años setenta tuvo un tremendo impacto en toda la disciplina, y los historiadores del arte y los filólogos retomaron el concepto de ideología, sobre todo los estudiosos del imperio asirio (por ej., Irene Winter, «Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs», Studies in Visual Communication *7, 1981, pp. 2-38). En los años ochenta, la «ideología» ya se había convertido en una perspectiva normalizada para abordar la definición del material, aunque algunos de los que se adhirieron a este enfoque no acababan de entender las aportaciones metodológicas originales de Liverani, puesto que consideraban la ideología como una especie de propaganda coercitiva. Mientras, la obra de Liverani ganaba en complejidad, y pasaba del estructuralismo a una lectura psicoanalítica y de género de los textos históricos.*

Por ejemplo, la relectura que hace Liverani del libro bíblico de los Jueces 19-21 (capítulo ocho), publicada en 1979, ya analizaba el cuerpo humano como

medio de un mensaje antes de que este tipo de lectura se consolidara en historia y en los estudios culturales, cuya literatura es hoy enorme (por ej., Caroline Walker Bynum, Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion, *Zone Books, Nueva York, 1992). Además, Liverani introdujo cuestiones propias de la teoría de género cuando los estudios feministas de la Biblia apenas se iniciaban. Las relaciones entre las mujeres, la hospitalidad y el intercambio eran entonces temas centrales tanto en la obra de Marcel Mauss sobre el intercambio (*El don, *1969) como en la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss (sobre todo* Las estructuras elementales del parentesco, *1969), pero Liverani llevó aquellas disquisiciones antropológicas mucho más lejos al relacionarlas con el texto histórico.*

*Más recientemente Liverani ha dirigido la crítica historiográfica hacia dentro, convirtiéndola en una autorreflexión sobre la propia disciplina. Este trabajo no está representado en esta antología, pero es más accesible porque incluye varios artículos en inglés. Actualmente esa autorreflexibilidad se considera y se reconoce en general como un hito del posmodernismo, y en esto también el trabajo de Liverani ha sido pionero, pese a su posición contraria al escepticismo académico posmoderno (*Orientalia *69, 2000, pp. 331-332). En su crítica de la ideología, extiende su perspectiva hasta nuestros días, recordándonos que en esta era de globalización, sería un error pensar que estamos más allá de la ideología. La ideología no puede ignorarse, ni en los textos antiguos ni en la forma en que, como estudiosos de la antigüedad, interpretamos y traducimos estos textos. Escribir historia, aun historia antigua, lejos de ser un ejercicio didáctico inocente está inevitablemente influido por las cambiantes necesidades políticas, por sesgos religiosos, políticos e ideológicos, etc. Por ejemplo, la historiografía de Liverani de los estudios sobre el urbanismo mesopotámico («The Ancient Near Eastern City and Modern Ideologies», en G. Wilhelm, ed.,* Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch, *Saarbrücker Verlag, Saarbrücken, 1997, pp. 85-108) relaciona las distintas visiones de la ciudad con la distinta situación contemporánea de los estudiosos que las expresan: orientalismo, colonialismo, neocapitalismo y otras. Un estudio de la interrelación entre arqueología e historia revela cómo el antagonismo (contraproducente) entre ambas disciplinas ha estado muy vinculado a las tendencias ideológicas generales de la época en que los estudiosos trabajaron y trabajan («History and Archaeology in the Ancient Near East: 150 Years of a Difficult Relationship», en H. Kühne* et al., *eds.,* Fluchtpunkt Uruk. Archäologische Einheit aus methodischer Vielfalt. Schriften fur Hans Jörg Nissen, *Leidorf, Rahden/Westf., 1999, pp. 1-11). Además de la crítica de la ideología, estos ensayos recientes constituyen reflexiones epistemológicas sobre la disciplina de los estudios del Próximo Oriente antiguo en general.*

La producción teórica de Liverani sigue siendo tan prolífica e innovadora

que podría fácilmente oscurecer sus obras anteriores. Pero sería un gran error; sus primeros artículos son tan relevantes hoy como lo fueron cuando se publicaron por primera vez. Esperamos que la presente selección conciencie a los estudiosos de la historia sobre el modo de abordar los textos y las épocas que Liverani estudia y les estimule a seguir sus pasos. Un examen más riguroso del registro antiguo y de las influencias modernas sobre el estudioso contribuirá sin duda a que los estudios sobre el Próximo Oriente antiguo ocupen el lugar que merecen en la disciplina de la historia.

ZAINAB BAHRANI
y MARC VAN DE MIEROOP

Agradecimientos

El capítulo 1 se publicó originalmente en italiano en *Religione e Civiltà*, Bari, 1982.

El capítulo 2 se publicó originalmente en italiano en *Oriens Antiquus* 16, 1977.

El capítulo 3 se publicó originalmente en italiano en *Oriens Antiquus* 12, 1973.

El capítulo 4 se publicó originalmente en italiano en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 22, 1972.

El capítulo 5 se publicó originalmente en italiano en *Altorientalische Forschungen* 1, 1974.

El capítulo 6 se publicó originalmente en italiano en *Studi Orientalistici in Ricordo di Franco Pintore*, GJES Edizioni, Pavía, 1983.

El capítulo 7 se publicó originalmente en francés en *Vetus Testamentum* 24, 1974.

El capítulo 8 se publicó originalmente en italiano en *Studi Storico-Religiosi* III, 1979.

Abreviaturas

AHw W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (3 vols.), Harrassowitz, Wiesbaden, 1959-1981.

ARAB D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (2 vols.), The University of Chicago Press, Chicago, 1926-1927.

ARE J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (5 vols.), The University of Chicago Press, Chicago, 1906-1907.

ARM *Archives royales de Mari* (26 vols.), Imprimerie Nationale, Editions Recherche sur les Civilisations, París, 1950-1988.

CAD *The (Chicago) Assyrian Dictionary*, The Oriental Institute, Chicago; Augustin, Glückstadt, 1956 y ss.

EA el-Amarna, tablillas, basadas en Knudtzon (1907) y Rainey (1970).

KBo *Keilschriftexte aus Boghazköi* (41 vols.), Hinrichs, Leipzig; Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1916-1999.

KUB *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* (60 vols.), Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen/Akademie Verlag, Berlín, 1922-1990.

THAT E. Jenni y C. Westermann, eds., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (2 vols.), Chr. Kaiser Verlag, Munich; Theologischer Verlag, Zürich, 1971-1976.

TWAT G. J. Botterweck y H. Ringgren, eds., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (10 vols.), W. Kohlhammer, Stuttgart, 1963-2000.

Urk IV K. Sethe y W. Helck, eds., *Urkunden des ägyptisches Altertums*. IV: *Urkunden der 18. Dynastie* (22 vols.), Hinrichs, Leipzig; Akademie Verlag, Berlín, 1906-1958.

I segni formano una lingua, ma non quella che credi conoscere
(Los signos forman una lengua, pero no la que crees conocer)

ITALO CALVINO, *Le città invisibili: Le città e i segni*, 4

PRIMERA PARTE

MESOPOTAMIA

1. ADAPA, HUÉSPED DE LOS DIOSES*

NOTA INTRODUCTORIA

Uno de los muchos textos literarios acádicos hallados en la capital egipcia de el-Amarna es la historia de Adapa, lo que demuestra que en el siglo XIV la historia ya se conocía fuera de Babilonia, de donde seguramente era originaria. De Mesopotamia no existen manuscritos hasta el siglo VII y la biblioteca de Asurbanipal. Por ahora sólo se conocen en total cuatro manuscritos fragmentarios, aunque suficientes para poder reconstruir a grandes rasgos la vida de Adapa.

El personaje central, Adapa, fue uno de los siete sabios antediluvianos que trajo la civilización a la humanidad. El relato presenta a este personaje como sacerdote del dios Ea en la ciudad de Eridu, junto al golfo Pérsico; se ocupa de atender y de alimentar a su dios, y abastecer de peces para las ofrendas. En el ejercicio de sus obligaciones subvierte el orden natural y el dios Anu lo llama al cielo para que se justifique. Y allí, al rechazar la comida y la bebida que se le ofrece, pierde la oportunidad de alcanzar la inmortalidad. El presente capítulo analiza la historia como un mito de fundación para explicar la mortalidad humana.

En 2001, Izre'el publicó una nueva reedición completa del poema. Existen traducciones inglesas recientes en Dalley (1989: 182-187), Foster (1993: 429-434) y Foster (1995: 97-101).

* * *

* Publicado originalmente como «Adapa, ospite degli dei», en *Religioni e civiltà*, Bari, 1982, pp. 293-319.

1. LA LÓGICA NARRATIVA

1.1. El relato y sus «contradicciones»

El mito babilónico de Adapa –un texto corto, cuya trama principal afortunadamente se ha preservado en cuatro fragmentos–[1] es uno de los numerosos mitos, tanto del Próximo Oriente como de otras regiones, que explican la mortalidad del hombre. Más concretamente, este texto (al igual que otros mitos) relata las vicisitudes de un personaje mítico, dotado de responsabilidades arquetípicas,[2] que pudo acceder a la inmortalidad pero que, al final, la dejó perder.

Aunque el mito es muy conocido, merece la pena presentar un resumen de los hechos. Durante una repentina tormenta, el Viento del Sur (*šūtu*) hizo que volcara la barca de Adapa, «hijo» del dios Ea y sacerdote de éste en Eridu, mientras pescaba en mar abierto para llevar alimento a la mesa del dios. Furioso, Adapa maldijo a Shutu, y sus palabras rompieron las alas del viento, que desde ese momento se calmó. El dios supremo Anu advirtió esa perturbación del orden natural, se informó de sus causas y mandó llamar a Adapa. Pero Ea –aquí y en otros textos el dios amable de la sabiduría y la astucia– le dio a Adapa dos consejos para eludir el inevitable castigo de Anu. El primero fue que se vistiera como si estuviera de luto, y les dijera a los dioses Tammuz y Gizzida, que encontraría a la puerta de Anu, que iba vestido así porque ellos habían desaparecido de la tierra. Así se ganaría su benevolencia y ayuda. La segunda recomendación de Ea a Adapa fue que rechazara las viandas de la muerte (*a-ka-la ša mu-ti*) y el agua de la muerte (*me-e mu-u-ti*) que le serían ofrecidas, pero que en cambio debía aceptar el vestido y el ungüento para las unciones. Armado con estas instrucciones, Adapa se puso en camino. Tal como estaba previsto, se ganó la ayuda de Tammuz y de Gizzida, fue llevado a presencia de Anu, se le interrogó y pudo explicar sus razones. Anu, maravillado ante la extraordinaria sabiduría e inteligencia de

1. El fragmento B (el más largo) pertenece al archivo de el-Amarna de mediados del II milenio; los fragmentos A, C y D pertenecen a la biblioteca del siglo VII de Asurbanipal en Nínive. Por consiguiente, la difusión del relato en el espacio y su persistencia en el tiempo son evidentes. Las traducciones normalmente utilizadas son las de Speiser en Pritchard (1969: 101-103) y en Labat (1970: 290-294). El exhaustivo artículo de Furlani (1929) contiene una bibliografía completa actualizada hasta esa fecha. De modo que sólo citaré estudios posteriores, y únicamente cuando sean relevantes para las tesis de este capítulo.

2. A Adapa se le considera explícitamente (A6) *riddum*, es decir, «(modelo) a seguir y a imitar» por toda la humanidad. Sobre este término, véase *AHw*, 981; *CAD* R, 324. El valor arquetípico-fundacional del relato mítico y de su protagonista no necesita demostración, aunque algunos autores sigan manteniendo que Adapa obtuvo la vida sólo para él.

Adapa (cualidades evidentes de Ea), decidió mostrarse generoso y ofrecerle al héroe las viandas y el agua de la vida (*a-ka-al ba-la-ṭi, me-e ba-la-ṭi*). Adapa, convencido de que eran las viandas mortales contra las que Ea le había prevenido, las rechazó y aceptó tan sólo el vestido y el ungüento. Al final del relato mítico, Anu le dice a Adapa que había desaprovechado la oportunidad de alcanzar la vida:

> Al mirarle, Anu se rio de él. «Vamos Adapa ¿por qué no comiste ni bebiste? No gozarás de vida (eterna)... Lleváoslo y devolvedlo a su tierra» (B 66-70).

Una especie de apéndice del cuarto fragmento (mal conservado y seguramente de carácter «secundario»)[3] demuestra que el mito pudo utilizarse como un conjuro, quizás contra enfermedades asociadas al viento del sur y que la intervención de Adapa habría atajado eficazmente.

Los innumerables intérpretes del mito han hablado repetidamente de una pretendida incoherencia lógica (y psicológica) y de una supuesta «contradicción» narrativa, preguntándose cómo es posible que Ea diera a su favorito Adapa unas instrucciones que se revelarían nocivas, siendo como era el dios de la sabiduría y sobre todo de las predicciones, y que anticipara las ofrendas de comida y bebida de la muerte, cuando en realidad lo que le ofrecieron a Adapa fueron las de la vida. Y se han avanzado todo tipo de respuestas. Algunos han sugerido que Ea engañó deliberadamente a Adapa para impedir que fuera inmortal (bien para mantener la debida relación entre el hombre y el mundo divino, o bien, por razones más prácticas, para retener los servicios rituales de Adapa), o para castigarle por una ofensa demasiado grave para ser perdonada. Otros autores, en cambio, han sugerido que Ea le dio unos consejos que honestamente consideraba buenos, pero que la conducta de Anu invalidó su estimación de la situación, porque en lugar de castigar a Adapa decidió premiarle. La historia de las distintas interpretaciones se ha contado muchas veces (Furlani, 1929: 159-161; Roux, 1961: 27 y 30; Castellino, 1967: 129-130; Buccellati, 1973: 62; Xella, 1973: 259-260), así que no es preciso volver a repetirlas aquí. Pero sí añadiremos que la solución avanzada más recientemente –la de que las viandas divinas son, por definición, letales para los hombres, por lo que las viandas de la muerte (en palabras de Ea) y las viandas de la vida (en palabras de Anu) serían lo

3. Muchos han insistido en el carácter secundario del fragmento D, sobre todo Jacobsen (1929-1930: 201-203); pero véase Michalowski (1980) para una opinión distinta. Al considerar «secundaria» su utilización como encantamiento, enfatizo que la finalidad del mito es explicar algo más que un remedio contra una determinada enfermedad. Pero en otros casos la relación entre mito y encantamiento puede ser más fundamental.

mismo–[4] contradice de forma clara lo que el relato dice realmente. Esta interpretación se sitúa más en nuestra percepción historicorreligiosa que en una comprensión pertinente de este texto babilónico concreto.

1.2. Convenciones narrativas en mitos y cuentos de hadas

En líneas generales, los procedimientos utilizados hasta ahora para analizar el mito de Adapa actúan como si se tratara de una novela realista. Suponen que el comportamiento y la psicología de los personajes responden a la exigencia de plausibilidad y coherencia, si no exigen un desarrollo que tiene que justificarse desde el punto de vista psicológico. Si no es así, la novela no se tiene en pie. Yo sostengo, por el contrario, que hay que analizar el mito de Adapa según las «reglas» de los relatos míticos (¿debo insistir en un principio tan obvio?), y más en general de los cuentos tradicionales (sobre todo los cuentos de hadas), que comparten con los mitos muchos procedimientos formales y recursos narrativos.

En mi opinión –y aquí simplifico al máximo– habría que destacar dos características. La primera es que en los relatos realistas todos y cada uno de los actos de un personaje deben encontrar su motivación en el propio personaje (incluida la conducta irracional de los dementes o la conducta errática de las personas idas). En cambio, en los mitos y en los cuentos de hadas no importa si todos los actos no tienen un motivo o no son racionales, siempre y cuando logren explicar efectivamente los actos posteriores. Los personajes realizan (o experimentan), con total normalidad, las cosas más inusitadas y extrañas, que son imposibles de predecir o de justificar. Pero en el relato hay un hilo narrativo coherente que culmina en el desenlace.[5] Por lo tanto, la explicación del comportamiento se entiende con posterioridad al hecho: la conducta que desemboca en el desenlace deseado es coherente. Lógicamente, cuanto más compleja es la realidad cultural que el mito pretende convertir en una explicación fundacional, tanto más compleja será la vía para alcanzar una resolución orgánica de todos los elementos. Como luego veremos, la realidad cultural que el mito de Adapa trata de explicar es bastante compleja, y tan «contradictoria» (las contradicciones siempre estimulan una mejor comprensión) que necesita que en el desarrollo de la trama coexistan dife-

4. La sugerencia de Böhl (1959: 429) de que los manjares divinos (néctar y ambrosía) son letales para el hombre ha sido retomada por Buccellati (1973: 63) y es el tema central del artículo de Xella (1973: 257-266). Véase asimismo Kienast (1973: 324-329).

5. En Lévi-Strauss (1964: 119) se encuentran consideraciones análogas (aunque con terminología distinta y en el marco de una metodología más compleja).

rentes hilos narrativos. Pero preguntarse si Ea «engaña» a Adapa o si es Anu quien le engaña, o si ya anticipa el resultado o se sorprende por él, o por qué Tammuz y Gizzida se hallan ante la puerta de Anu, o por qué Anu espera «siete» días antes de indagar acerca del Viento del Sur, no tiene sentido en el marco de la lógica narrativa del mito o del cuento de hadas. Este tipo de problemas nos debería preocupar tanto –en palabras de V. Šklovsky (1976: 58)– como «a un jugador de ajedrez le preocupa la pregunta de por qué el rey no puede moverse más de una casilla».

La segunda característica de la lógica narrativa de los mitos y cuentos de hadas que hay que considerar aquí es que procede mediante oposiciones y duplicaciones de algún modo algebraicas. Las cualidades positivas o negativas de cada elemento son siempre francas, pero se presentan perfectamente contrapuestas en ejes paradigmáticos y sintagmáticos para lograr la máxima contraposición. En este sentido puramente formal (más adelante analizaremos su relevancia sustantiva) la oposición entre consejo eficaz e ineficaz se representa no sólo mediante la oposición de los binomios comida + bebida y vestido + ungüento, sino también a través de una oposición entre la previsión de Ea y la conducta de Anu. Aquí presentamos una síntesis aproximativa de la situación, siguiendo un gráfico algebraico:

	previsión de Ea	remedio de Ea	desenlace según Ea	oferta de Anu	conducta de Anu	desenlace real
comida + bebida	–	–	+	+	–	–
vestido + ungüento	+	+	+	+	+	+

El procedimiento es algebraico en el sentido de que el resultado (tercera y sexta columnas) es positivo si partimos de dos premisas iguales, o ambas positivas (línea inferior) o ambas negativas (línea superior, primera y segunda columnas), y el resultado es negativo si partimos de dos premisas con valores opuestos (línea superior, cuarta y quinta columnas). El álgebra del mito de Adapa es satisfactorio; el mito «funciona» bien formalmente, porque están presentes todas las combinaciones posibles, y crean un sistema orgánico.[6]

Ahora bien, para explicar plenamente el sistema de oposiciones en el que se basa el mito de Adapa, debemos considerar tanto la oposición paradigmática entre comida + bebida y vestido + ungüento (una oposición en gran

6. También se tiene implícitamente en cuenta la secuencia – + –. Es precisamente lo que Ea quiere evitar, es decir, la ofrenda de viandas mortales, la aceptación de Adapa –que nada sospecha– y su muerte.

medida ignorada por los estudios anteriores) como la oposición sintagmática entre la predicción de Ea y el desenlace final real. En el caso del binomio comida + bebida, el desarrollo constituye un giro radical. En el caso del binomio vestido + ungüento, hay una reiteración inalterada. Pero esa reiteración inalterada no es inocua ni meramente ornamental, ni tampoco una manera de recalcar (por contraste) el giro que afecta al otro binomio.[7] Hay que destacar especialmente que en la predicción de Ea los resultados son homogéneos (ambos positivos), mientras que en la realidad son diferentes. Como demuestra un somero análisis formal, el mito ofrece, pues, un fundamento a una realidad que es ambigua y contradictoria, y así *debe* ser (y así está fundamentada). Analizaré este punto más adelante (sección 3.1), pero ya anticipo aquí que si el mito tuviera que limitarse a explicar únicamente la mortalidad humana, toda la parte que trata del vestido y del ungüento carecería prácticamente de sentido.

1.3. Orden paradigmático *vs.* sintagmático

De hecho, todos los autores que han estudiado este mito, con la excepción parcial de Giorgio Buccellati, han prestado escasa o nula atención al binomio vestido + ungüento,[8] porque lo consideran «neutral» (el término lo utilizó Furlani en 1929: 171), es decir, que no afecta a la oposición «vida/muerte», y es irrelevante para el desarrollo de la trama, ya que no hay contradicción entre la predicción de Ea y la propuesta de Anu. Yo creo, en cambio, que el binomio vestido + ungüento desempeña un rol esencial en el equilibrio interno del mito, y que la aceptación de estos dones «externos» es igual de significativa que el rechazo de los dones «internos» (comida + bebida).[9] Abordaré todo esto en mi análisis del entramado tecnológico y cultural. En cuanto al análisis formal, empezamos por observar, con Buccellati (1973: 64), que el vestido y el ungüento para ungir a Adapa están destinados a paliar la suciedad y el luto que el personaje había asumido para presentarse ante la puerta de Anu. Si profundizamos un poco más en esta observación, la situación adquiere más sentido:

7. Sobre este punto también me baso en Lévi-Strauss (1973: 79): «Una secuencia que la vieja mitografía habría interpretado como una redundancia semántica y un recurso retórico debe tomarse, así como la totalidad del mito, completamente *en serio*».
8. El binomio vestido + ungüento ya se destaca en Jacobsen (1929-1930), quien lo mencionó en el título pero sin establecer ninguna oposición significativa respecto al binomio comida + bebida.
9. Sobre la conveniencia de caracterizar ambos binomios como «externos» e «internos», véanse las secciones 2.1 y 3.1.

1) Ea prevé (correctamente) que el «buen» comportamiento de Adapa hacia Tammuz y Gizzida se traducirá en un «buen» vestido y ungüento (= acceso a la casa de Anu).

2) Ea prevé (erróneamente) que el «mal» comportamiento de Adapa hacia Shutu será castigado con viandas y bebida «malas».

De acuerdo con estas previsiones, Ea trata de superar a la vez dos problemas: el apoyo de Tammuz y Gizzida debía propiciar la introducción de Adapa ante Anu; el rechazo de las viandas debía conducir a evitar el castigo. Pero ambos problemas se plantean en un orden *secuencial*, y la superación positiva de la «primera prueba» cambia el punto de partida algebraico de la «segunda prueba» de negativo a positivo.[10] El error de Ea fue situar en una relación paradigmática dos elementos que tendría que haber situado en una relación sintagmática. Los dos gráficos siguientes representan visualmente este error:

1) Previsión de Ea (dos problemas en pararelo)

problema	situación inicial	conducta de Adapa	desenlace
admisión a la presencia de Anu	buena conducta hacia Tammuz y Gizzida +	aceptación del vestido + ungüento +	+
absolución de la culpa	mala conducta hacia Shutu –	rechazo de la comida + bebida –	+

2) Desarrollo real (dos problemas en orden secuencial)

buena conducta hacia T. y G.	aceptación del vestido + ungüento	resultado de la primera prueba	actitud de Anu	rechazo de la comida + bebida	desenlace final
+	+	+	+	–	–

10. Sobre el carácter problemático de la hospitalidad, véase Pitt-Rivers (1977: cap. 5 «La ley de la hospitalidad»). El extraño o extranjero es sometido a una «prueba» preliminar o «ritual de incorporación»: si supera la prueba se convierte en huésped, en caso contrario (si se le considera inadecuado) se le puede incluso matar (*ibídem*: 95-96). Es lo que sucede con Adapa, que supera la primera prueba pero no la segunda, y por lo tanto tiene que morir. Al rechazar las viandas que se le ofrecen, rompe una de las reglas de hospitalidad (*ibídem*: 109-110). Así que Anu no se lo piensa dos veces y toma una decisión de acuerdo con los resultados de las pruebas (antes de ellas la situación del huésped aún no está decidida).

Cabría objetar que los dos pares de productos, los externos (vestido + ungüento) y los internos (comida + bebida) no se ofrecen en orden secuencial sino simultáneamente. Pero en mi opinión la secuencia lógica es más importante que la secuencia cronológica para comprender la estructura narrativa del mito. (Si tuviéramos más variantes del mito, abordaríamos la trama con mayor seguridad.) Ahora bien, en el plano lógico (como veremos mejor más adelante), la acción de lavarse y vestirse, actos «externos», indica admisión física. Lógicamente preceden al acto de participar en un ágape, indicador de la admisión social. Estos indicios nos llevan al análisis tecnológico y cultural del mito. Baste por ahora subrayar que el binomio vestido + ungüento desempeña un rol relevante y nada «neutral» en la «lógica narrativa». Para comprender lo que el mito trata realmente de explicar, debemos situar la aceptación de los dones externos (asociados a la oposición «dentro/fuera») al mismo nivel que el rechazo de los dones internos (asociados a la oposición «vida/muerte»).

2. El medio tecnológico y cultural

2.1. Los requisitos básicos de la vida

Los cuatro servicios que los dioses ofrecen a Adapa (vestido, ungüento, comida y bebida) no constituyen un conjunto fortuito, del que se pueda eliminar o añadir un elemento, sino que forman un conjunto estructurado. La estructura se obtiene mediante la intersección de dos oposiciones, «sólido/líquido» e «interno/externo», que da el siguiente esquema:

	uso interno	*uso externo*
sólido	comida	vestido
líquido	bebida	ungüento

Estos cuatro elementos constituyen las necesidades mínimas de la vida: si estamos vestidos y limpios, si podemos comer y beber, sobrevivimos, si no, morimos. La oposición «sólido/líquido» parece tener una función puramente clasificatoria. En cambio, la oposición «interno/externo» tiene importantes connotaciones. En efecto, los dos elementos internos son indispensables para la vida física, tanto de los humanos como de los animales. Así, Enkidu, el hombre creado por los dioses para desafiar a Gilgamesh en la *Epopeya de*

Gilgamesh, vivía como un animal, comía y bebía,[11] pero al vestirse y ungirse se abrió a la civilización. Ambos elementos externos tienen una función física similar (con el vestido nos protegemos contra los elementos naturales; con el aseo y las unciones mantenemos la piel libre de enfermedades y de sequedad); pero sobre todo tienen una función cultural: permiten que las personas vivan como seres civilizados. Por lo tanto, en el caso de la admisión en la sociedad civilizada (como cuando se ofrece hospitalidad), la secuencia de los servicios es: 1) servicios externos y 2) servicios internos. En otras palabras, la urgencia teórica de lo más esencial (comer y beber son ciertamente prioritarios en una valoración física) se invierte, según una perspectiva cultural evidente. Primero, la admisión en nuestro círculo (tenemos que ofrecer las cualidades humanas y «nuestras»), y luego la atención a nuestras necesidades físicas (no debemos atender a alguien que no haya sido admitido como «uno de los nuestros»).[12] Garantizar los servicios externos sólo tiene un efecto introductorio (permite pasar de «fuera» a «dentro»). Los servicios internos, los realmente vitales, obligan a las personas que participan de los mismos elementos a pertenecer al mismo grupo, compartir un destino común y abstenerse de hostilidad mutua.

Los cuatro servicios dejan de operar como conjunto sólo en los casos de hospitalidad o aceptación de un recién llegado, casos relativamente excepcionales, aunque delicados e importantes. También encontramos los cuatro servicios en grupos que ya existen y viven juntos: tanto la familia como las «grandes organizaciones» (el templo, el palacio) tienen que dar a sus miembros los medios de vida. La documentación sobre las «grandes organizaciones» es muy abundante. El sistema de raciones que observamos en Mesopotamia y en otros países de la región aseguraba a todos los miembros de las unidades de producción los cuatro elementos (y nada más) para su supervivencia. Todos los demás bienes producidos por la tecnología de la época (vasijas, pesas, útiles agrícolas o armas) no eran un producto, sino un medio de producción. Como tal, todos los útiles y herramientas eran propiedad no de los miembros individuales, sino de «la casa» considerada como una unidad impersonal, y eran gestionados por los miembros dirigentes: el padre de la casa o unidad doméstica gestionaba los de la familia, los funcionarios responsables gestionaban los de las grandes organizaciones (véase Liverani, 1976b: especialmente la p. 97).

11. No comió pan ni bebió cerveza, sino hierbas y leche, viandas que no requieren un tratamiento cultural (cocción, fermentación, etc.). Pasar de viandas naturales (hierbas, leche) a viandas culturales (pan, cerveza) significa lo mismo que pasar del estado de suciedad + desnudez al de unción + vestido.

12. Sobre las oposiciones dentro/fuera, extraño/huésped (o huésped potencial), véase el capítulo 8.

El conjunto de los cuatro servicios básicos está ampliamente documentado en Mesopotamia y en todo el Próximo Oriente en todas las épocas. No siempre aparecían los cuatro juntos, porque los documentos tenían una finalidad puramente práctica. Cuando la bebida era el agua y no la cerveza o el vino, no se creía necesario mencionarla en los textos administrativos que registraban la distribución de las raciones desde los almacenes. El agua no era ni escasa ni costosa, y podía extraerse directamente de pozos o ríos. Dado que el vestido solía suministrarse anualmente, no se registraba en la contabilidad mensual. El sistema mesopotámico de raciones, estudiado en profundidad por I. J. Gelb (1965),[13] estaba estructurado en torno a tres bienes básicos: comida + vestido + ungüento. (El agua era irrelevante para la administración, y la cerveza se elaboraba a base de la misma cebada que constituía la base del alimento sólido.)

Sumerio		Acadio	
še-ba	sig-ba	*iprum*	*lubuštum*
–	ì-ba	–	*piššatum*

El conjunto completo con los cuatro elementos puede encontrarse en textos culturalmente paradigmáticos, como los textos literarios. Es imposible e inútil citar aquí todos los datos; bastará con unos pocos ejemplos. En la *Epopeya de Gilgamesh*, el paso de Enkidu a la vida humana (civilizada) tiene lugar gracias a estos cuatro elementos: pan y cerveza, vestido y ungüento (Labat, 1970: 159, tablilla II, iii 95-106; véase la nota 11 anterior). Cuando rechaza la oferta de matrimonio de Ishtar, Gilgamesh menciona los mismos cuatro elementos identificándolos con los bienes que un esposo (cabeza de familia) debe ofrecer a su esposa. También dice que en su caso éstos elementos resultarían ridículos, dadas las singulares necesidades de la diosa y su autosuficiencia (Labat, 1970: 182, tablilla VI, 25-28). En otro tipo de textos también encontramos el mismo conjunto de elementos. Por ejemplo, cuando un postulante solicita al oráculo una respuesta, le ruega al dios que

13. Véase asimismo el abundante material paleobabilónico citado en *CAD* L, 237 (3a-b). Este sistema aún siguió utilizándose en períodos posteriores. Véase –por citar sólo algunos ejemplos– sobre el período mediobabilónico, Wiseman (1968: 179; TR 3005), con mejoras en Postgate (1971: 468; comida, vestido y ungüento para los cuerpos de guardia), o §A36 de las Leyes Asirias (el caso de una mujer a la que su marido dejó sin ungüento, madera, vestido o comida). Para el periodo neobabilónico, véase la secuencia *ipru-piššatu-lubuštu* en *CAD* L, 235 (2b). La misma secuencia aparece en las series léxicas, véase Landsberger (1937: lám. 3: iii 47-90 –«A su nodriza, durante tres años, la abasteció de alimento, ungüentos y vestido»; véanse asimismo las Leyes de Eshnunna, §32–; 1957: i 22-24).

no tenga en cuenta sus posibles imperfecciones: vestiduras sucias, o comida, bebida y ungüento impuros (*ibíd.*, 279). En las maldiciones o anatemas, la unión de los cuatro bienes básicos se divide en sus componentes pero conservando su estructura. Así, en los tratados asirios se augura a los transgresores

Polvo como alimento
asfalto como ungüento
orina de asno como bebida
papiro como vestido
(Weidner, 1932-1933: 20-21; Rs. iv 14-16; Wiseman, 1958: 65-66: vi 490-492).

o bien, sin mencionar el agua, como en el sistema de raciones:

¡que el alimento de tu boca
el vestido en tu cuerpo
el ungüento de tu unción
se pudran! (Pettinato, 1975: 152 y 154: iv 16'-17').

Una famosa carta neoasiria describe así el reino ideal:

se sacia a los hambrientos,
se unge a los quemados,
se viste a los desnudos
(Parpola, 1970: n. 121: Rev. 1-3; véase [illegible]).

En los países vecinos de Mesopotamia –Egipto, Siria-Palestina o Anatolia– también se documenta el mismo conjunto de bienes esenciales. Es una pauta recurrente en una vasta región muy homogénea desde el punto de vista tecnológico y económico, pese a las diferencias locales (como cebada/trigo, lana/lino, cerveza/vino, etc.). La mayoría de las ofrendas funerarias egipcias tienen que ver fundamentalmente con el problema del avituallamiento (vida/muerte), y en general contienen solamente el binomio pan + cerveza, pero a veces también incluyen los elementos externos (véase Morenz, 1969: 50):

pan	(lino)
cerveza	(ungüento)

Los bienes considerados esenciales para los muertos son lógicamente los mismos que se creen necesarios para los vivos. Cabe citar el brindis característico de Rekhmire como ejemplo de un sistema centralizado de raciones que él distribuía de modo paternalista como una obligación ética:

Di pan al hambriento, agua al sediento, carne, ungüento y vestido al necesitado (Gardiner, 1925: 70).[14]

Pero cuando fallaba el sistema de redistribución central, los artesanos de Deir el-Medina protestaban:

¡No hay vestido, ni ungüentos para ungirnos, ni peces ni legumbres! (Edgerton, 1951: 140).[15]

En este y otros textos egipcios no se menciona la bebida, porque el agua no es un ítem caro, como veíamos en el caso de Mesopotamia:

Quién comió de mi comida...
quién se vistió con mi lino...
quién se ungió con mi mirra...
(*La enseñanza de Amenemhat*, Bresciani, 1969: 144).

Llena su vientre.
Viste su cuerpo.
Ungüento es lo prescrito para su cuerpo
(*Máximas de Ptahhotep, ibíd.*, 40).

El conjunto completo se documenta en las misceláneas de los escribas ramésidas:

(La escritura) es más agradable que el pan y la cerveza, que el vestido y el ungüento (Caminos, 1954: 374; Papiro Lansing 2: 2-3).

En cuanto a Siria-Palestina, baste con citar dos textos bíblicos a modo de ejemplo. Uno es la lista de dioses en Oseas 2: 5 donde, por razones estilísticas, el conjunto se amplía a seis elementos: pan y agua, lana y lino, ungüento y bebida. El otro texto es el comportamiento ideal descrito en Eclesiastés:

14. Se mencionan afirmaciones similares en Zayed (1964: 200: «Di pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo») y en Bresciani (1969: 425: «Los que estaban hambrientos ahora están felizmente saturados, los que estaban sedientos ahora están ebrios, los que estaban desnudos llevan ahora finas vestiduras de lino»).

15. En la práctica, el sistema de raciones ramésida (véase Janssen 1975: 455-493) era más variado. Constaba de distintos items sólidos (pescado, dátiles, legumbres, etc.) además de los cereales básicos, y también se daba agua, nada costosa (la administración sólo tenía que mantener a los portadores de agua, como hacía con los cortadores de leña para alimentar fuegos). Por último, la documentación sobre ungüentos y vestidos es muy escasa.

Anda y come tu pan con gozo, y bebe tu vino con alegría [...] En todo tiempo sean blancas tus vestiduras, ¡y nunca falte ungüento en tu cuerpo! (Eclesiastés 9: 7-8).

La obligación/orgullo del buen gobernante de dar a los necesitados los medios esenciales de subsistencia se encuentra asimismo en Anatolia, en términos muy parecidos a los de Egipto (y a los del Nuevo Testamento):

Dad de comer al hambriento, dad ungüento [al...]. Vestid al desnudo (Otten, 1961: 371; Goetze, 1957a: 90).

2.2. Reglas de hospitalidad

Los ejemplos que he citado son representativos de un corpus mucho mayor que parece ofrecer un marco tecnológico y cultural adecuado para los cuatro elementos del mito de Adapa. Esos cuatro elementos no son en absoluto un recurso literario de simetría, sino un sistema profundamente arraigado en las necesidades básicas de la vida de la época. Algunos textos que mencionan el trato reservado a los huéspedes son aún más pertinentes. La norma tradicional que Adapa tuvo a su alcance (por así decir) es evidente: no podemos dejar que el huésped, con quien hemos comido y bebido, muera. En un texto hitita hay un pasaje que parece hecho a propósito para ofrecernos la «clave» del mito de Adapa:

La garantía en el país de Hatti es ésta: cuando ofrecemos pan y vino a alguien, no debemos hacerle ningún mal (Sommer, 1932: 10-11; *KUB* XIV: 3:ii 63-64).

Un pasaje del ciclo de Eliseo en II Reyes es igualmente claro al respecto. Simulando una ceguera temporal, el profeta está en posición de herir a los arameos que asedian Samaria. El rey desea matarlos, pero Eliseo responde:

¡No los hieras! ¿Herirías tú a los que tomaste cautivos con tu espada y con tu arco? Pon delante de ellos pan y agua, para que coman y beban, y se vuelvan a sus señores (II Reyes, 6: 22; cf. II Crónicas 28: 5-15).

Al transformarlos de prisioneros en huéspedes, perdonan la vida a los soldados arameos y los devuelven, ilesos, a sus camaradas, quienes a su vez se verán obligados —dado el carácter recíproco de la ley de la hospitalidad— a interrumpir el asalto y renunciar a toda acción hostil contra Israel.

Comer pan y beber agua a la vez es el símbolo explícito de una alianza, de la voluntad de no matarse mutuamente. Un texto hitita sobre los kashka dice:

Si un enemigo huye, no debes recibirlo en tu ciudad como aliado. No debes darle pan ni agua. No debes devolverlo (ileso) a su ciudad (Schuler, 1965a: 122, 32: 77-78).

En el testamento bilingüe del rey Hattushili I se explicita de forma clara y reiterada la oposición entre «comer pan y beber agua» y «morir»:

Si deseas escuchar mis palabras regias, comerás pan y beberás vino... Pero si no escuchas las palabras del rey, ¡no vivirás y serás destruido! (Sommer, 1938: 12-13: iii 33-37; cf. también iii 29 y 48).

En la práctica de las relaciones internacionales, el «huesped» más evidente es el mensajero/embajador. Si éste no es invitado a compartir comida y bebida con el rey que le acoge, es señal de problemas serios. De ahí que el rey babilonio tranquilice al egipcio Amenofis IV:

Desde que el mensajero de mi hermano llegó aquí, no he estado bien, y (sólo por esta razón) su mensajero no comió alimento ni bebió agua en mi presencia (EA 7: 8-10).[16]

Las conductas correcta e incorrecta relacionadas con la invitación a comer y beber se contraponen explícitamente en otra carta, también de origen babilonio:

Cuando diste una gran fiesta, no enviaste a tu mensajero (diciendo): «Ven, come y bebe», y no enviaste regalos para la fiesta... Mira (en cambio) lo que yo hice: di una gran fiesta en mi casa, y tus mensajeros lo vieron, y fui a la puerta de mi casa y dije: «¡Venid, comed y bebed conmigo!». ¡No hice lo que tú! (EA 3: 18-20 y 23-29).

En el mismo archivo de el-Amarna hay mucha información sobre la hospitalidad que se ofrece a los mensajeros, que por lo general no tienen que temer por su seguridad personal, más allá de los cambios en las alianzas políticas entre sus reyes. Si las relaciones políticas se tensan, los mensajeros pueden verse retenidos durante meses o años, incluso hasta su muerte natural, en una situación formal de hospitalidad muy próxima a la cautividad.[17]

16. Para un caso distinto, donde el anfitrión se niega a comer y beber con el mensajero/huésped, véase Oppenheim (1967: 179; 1240: 16-11').

17. Sobre la hospitalidad que se daba a los mensajeros, véase Zaccagnini (1973: 51-58), Lynn Holmes (1975: 376-381) y sobre todo EA 161: 22 (comida y bebida), 287: 44 (comida, vestido, ungüento). Sobre procedimientos anteriores (paleobabilónicos), véase Munn-Rankin (1956: 96-108). Sobre la retención de mensajeros hasta su muerte, véase EA 16: 43-51; Oppenheim (1967: 145; *KBo* I 10: Rs. 34-37); y el relato egipcio de Unamón (Wilson en Pritchard, 1969: 28; Lichtheim, 1973-1980: II, 228).

Como veíamos en el episodio de Eliseo, la ley de la hospitalidad es recíproca. No sólo exige al anfitrión que respete a quienes ofrece los servicios simbólicos de hospitalidad, sino que prohíbe al huésped dañar a su anfitrión e incluso le obliga a recompensarle. Cuando los dos «ángeles» deciden destruir Sodoma, se cuidan de mantener con vida a Lot y a toda su familia, porque eran los anfitriones que les habían dado cobijo y aseo, alimento y seguramente también bebida. Todos los demás sodomitas murieron, salvo Lot, porque en su calidad de anfitrión había compartido su comida con los «ángeles» (Génesis 19: 1-29).[18] Y cuando Josué decreta la destrucción total de Jericó, la ramera Rahab y todos sus parientes pueden escapar, porque había acogido y escondido a dos agentes israelitas y los había salvado del rey de Jericó (Josué 2 y 6: 22-25).[19] En la crónica asiria de Weidner, el vendedor de cerveza Ku-Baba se ve recompensado con la realeza por haber acogido, dado de comer y de beber a los pescadores del santuario de Esagila, perseguidos por los oficiales del rey de Akshak.[20]

Y todavía cabe otra observación sobre los datos analizados hasta aquí: ambos binomios de bienes y servicios tienen funciones muy distintas. El binomio que llamo «externo» (vestido y ungüento) marca un cambio de estatus social o de lugar espacial. Indica el final de un viaje o de una admisión a la casa, pero también la incorporación al estatus matrimonial o a la investidura regia.[21] Cuando está ausente (suciedad, luto), marca una involución, e incluso la exclusión de la sociedad civilizada (en forma de desnudez). En cambio, el binomio «interno» (comida y bebida) tiene que ver directamente con la vida, la supervivencia. Sólo los miembros –tanto permanentes como temporales– de una unidad doméstica tienen derecho a recibir las viandas, tanto en la familia nuclear como en la gran organización del templo o el palacio, cuyos funcionarios atienden al mantenimiento de todos los miembros de la unidad doméstica.

18. Con el tema de la «destrucción de la ciudad inhóspita», el episodio de Sodoma es exactamente igual que el pasaje de Jueces 19-21 (véase al respecto el capítulo 8).

19. La regla consuetudinaria de hospitalidad aparece aquí readaptada en términos de un «convenio» explícito» (pero este es el marco ideológico específico del editor).

20. Grayson (1975: 147-148: 38-45). C. Grottanelli me recordó en este contexto el episodio entre Jesús y la samaritana (Juan 4: 5-15). En el contexto de la hospitalidad ofrecida por un ser mortal a un dios, se presenta la posibilidad de un intercambio recíproco entre un agua que refresca sólo temporalmente y el agua «de la vida eterna».

21. Kutsch (1963: 27-33, 36-66) utiliza abundantes datos en general relevantes para nuestro tema; asimismo Zaccagnini (1973: 32-40; sobre todo *KBo* I 14: «Es costumbre que cuando los reyes llegan a la realeza, los reyes sus pares les envíen dones apropiados: una vestidura real y ungüento puro para unciones») y Kümmel (1967: 10-1; el «rey sustituto» es ungido con «ungüento de la realeza» y vestido con «vestidura de la realeza»).

Dejando a un lado estas y otras posibles diferencias entre tradiciones, irrelevantes para el tema que nos ocupa, el factor nuclear de la institución es el hecho de que al huésped, al que se asimila de algún modo con los miembros de la casa del anfitrión, no se le puede herir, y mucho menos matar. Es incluso costumbre agasajarle e iniciar una relación de reciprocidad. Una vez Adapa llega ante la puerta de Anu como acusado, puede entrar (gracias a la primera instrucción de Ea) como huésped «externo». Se le atiende con diligencia y se le ofrecen los servicios externos, que acepta sin problema. En este punto empieza a interferir la mecánica del don de la hospitalidad y una especie de competición de prestigio entre Anu y Ea. Ea había infundido sabiduría a Adapa, así que Anu tenía que ofrecerle algo más importante, de ahí que ofrezca a Adapa la vida (B: 57-61). Y el modo de ganar ese «don» es la propia continuación del procedimiento de hospitalidad, su profundización en el ámbito «interno»: se le ofrece comida y bebida. Si Adapa hubiera comido y bebido, se habría convertido en el huésped que comió con los dioses inmortales; se habría convertido asimismo en inmortal, porque los dioses –como los hombres– no podían permitir que quien participara de su pan y su agua muriera. Adapa, al aceptar los elementos externos y rechazar los internos, deja de participar del destino divino: no se le castiga, pero no recibe el don de la inmortalidad. Anu respira aliviado («sonrió»: B: 66)[22] porque ahora las estrictas reglas de la hospitalildad no le han obligado a cambiar el destino mortal de la humanidad.

3. LA FUNCIÓN FUNDACIONAL

3.1. La mortalidad de los sacerdotes

Sólo un análisis primario y muy tosco podría afirmar que la función básica del mito de Adapa es la fundación mortal de la naturaleza humana. En su calidad de representante arquetípico, Adapa perdió para todos los seres humanos lo que perdió para sí mismo. Pero Adapa, a diferencia de tantos otros héroes que buscan la inmortalidad (Gilgamesh y, probablemente, Etana), no es el arquetipo del hombre corriente. Aquellos eran reyes, y Adapa es un sacerdote.[23] Los héroes modélicos de aquellas categorías privilegiadas se

22. Esta «sonrisa/risa» (*ṣâḫu*) de Anu, tan evidente y oportuna en ese momento, ha sido objeto de diversas interpretaciones que no analizaré aquí.
23. Hasta ahora este hecho –tan evidente en el texto– no ha merecido la atención debida, a excepción de Kirk (1970: 122-125; páginas no desprovistas de interpretaciones dudosas), quien concluye que «Así como en el mito de Gilgamesh uno de sus puntos centrales es la insistencia

aproximaron a la inmortalidad, mientras que los humanos corrientes ni siquiera conocen este tipo de problemas. El rey, Gilgamesh, y el sacerdote, Adapa, tuvieron la oportunidad de ganar la inmortalidad, y al rozarla, obtuvieron algo a cambio. En este sentido, el único episodio que ha llegado hasta nosotros de la breve épica de Adapa es muy parecido a uno de los muchos episodios del largo relato de Gilgamesh. Cuando se acerca a Ut-napishtim, Gilgamesh presenta un aspecto abatido, propio del duelo. Exactamente el mismo aspecto que muestra Adapa cuando llega ante la puerta de Anu. Esa tristeza empuja (por así decir) a los anfitriones a ofrecerle al huésped los servicios de hospitalidad «externos», los servicios que, de hecho, tienen que ver con el aspecto y la apariencia. Tanto Gilgamesh como Adapa se asean y ungen con vestidos y ungüentos. Y al mismo tiempo, según la lógica de la hospitalidad, son admitidos en la casa, convirtiéndose así en huéspedes «externos». En ese momento se les brinda la oportunidad de convertirse además en huéspedes «internos» en forma de una invitación para compartir la comida y la bebida. En una secuencia cronológica en Gilgamesh, y en una secuencia lógica en Adapa, ambos rechazan la comida: Adapa porque sigue los consejos de Ea, Gilgamesh porque le sobreviene una irresistible somnolencia (Labat, 1970: 219). Si en lugar de dormirse Gilgamesh hubiera comido el pan que Ut-napishtim había colocado junto a él, habría alcanzado la inmortalidad, como huésped «interno» que había sido comensal del inmortal Ut-napishtim.[24]

La oportunidad perdida de Adapa –como la de Gilgamesh– no es la de una inmortalidad genérica. Tras desaprovechar esa oportunidad, Adapa no deja por ello de obtener privilegios. El mito no fundamenta la mortalidad genérica de la humanidad, sino la condición específica del sacerdocio. Adapa es mortal, pero es un huésped «externo» de los dioses. Para comprender el problema del mito, tenemos que cambiar el orden de consideración de estos temas: ¿cómo es que Adapa (= el sacerdote) es mortal, pese a haber sido huésped de los dioses? ¿Cómo es que el sacerdote no participa del destino de los dioses, aunque su casa sea el templo, la morada de los dioses inmortales? Por consiguiente, el mito de Adapa (como ya vimos en el análisis formal, sección 1.2) explica simultáneamente dos rasgos en apariencia contradictorios del sa-

en que incluso un rey ha de pagar con la muerte, también el mito de Adapa subrayaría que ni la mayor escrupulosidad en la realización de los ritos del templo puede presuponer una recompensa tan antinatural como la inmortalidad».

24. Ut-napishtim, hombre pero inmortal, está aislado en una isla remota, como si estuviera en «cuarentena». Gilgamesh también habría alcanzado la inmortalidad si no se hubiera dormido y hubiera compartido el pan de Ut-napishtim. Podría decirse que la inmortalidad es una especie de enfermedad contagiosa para los hombres, que se transmite a través de la comida.

cerdocio: el sacerdote se siente «en casa» entre los dioses, pero es mortal. La razón, según el mito, es que Adapa es huésped de los dioses sólo en cuanto a bienes «externos», no a los «internos». Es admitido a la morada de los dioses, pero no a su mesa, no comparte su naturaleza ni su destino. Podría decirse que es como un servidor (que es de hecho la función del sacerdote en la casa del dios) que habita en la casa pero sin derecho a heredar el patrimonio.

La condición de sacerdote de Adapa viene explícitamente indicada al principio del texto, donde se le describe como un sacerdote modélico, un sacerdote que destaca por su diligencia, especialmente en la provisión de peces y otras viandas para la mesa del dios. No hay que olvidar que la atención que Adapa dispensa a los dioses (en realidad a sus iconos en el templo) es similar a la que recibe como huésped de Anu. El carácter recíproco de la hospitalidad explica esa correspondencia entre ambos. En la introducción al texto se destaca que la principal actividad de Adapa es dar «de comer y beber» a los dioses (A 12), mientras que su título sacerdotal, *pašīšu*, «ungido»,[25] se refiere a su propia pureza y no al servicio «externo» de ungir las imágenes de los dioses (un servicio que se documenta en varios textos). Sabemos gracias a varios textos mesopotámicos que la función sacerdotal no consistía solamente en alimentar a los dioses con viandas sólidas y líquidas (una función sumamente importante, porque había que hacerla diariamente), sino también en ungir y vestir las imágenes divinas en la *cella* interior del templo.[26] De modo que los cuatro servicios están asimismo presentes en la interacción entre el sacerdocio y los dioses. El mito «fundacional» de Adapa va en una dirección, la realidad del culto diario va en la dirección contraria.

El mito ofrece, así, una fundamentación no sólo de la mortalidad de los sacerdotes, sino también de su libre acceso a la morada de los dioses. Como es bien sabido, los templos mesopotámicos poseían grandes espacios (en su mayoría patios externos) que se abrían a la población cuando se celebraban festivales o similares. Pero las *cellae* internas, donde se colocaban, alimentaban y atendían a las imágenes divinas, solamente eran accesibles a los funcionarios del culto, como se deduce de las pequeñas dimensiones de estas dependencias.[27] Así, el mito explica cómo y por qué una determinada categoría de

25. Véase Renger (1969: 143-172). El hábito de ungir las estatuas divinas está bien documentado (*AHw*, 843, s.v. *pašīšu* G3; y más en general en Kutsch, 1963: 4).

26. Véanse las interesantes páginas de Oppenheim (1964: 183-194: «The Care and Feeding of the Gods»), que con razón empezó a lamentar la falta de estudios asiriológicos rigurosos sobre el tema.

27. Que yo sepa no existen estudios comprehensivos de los datos arqueológicos relevantes, pero el panorama general es muy claro. Pudo haber contacto de la imagen divina con el pueblo llano al sacarla de su *cella* (en procesiones o rituales externos), pero toda generalización está fuera de lugar a tenor de la amplísima evidencia en tiempo y espacio.

personas es admitida mientras que otras son excluidas, y cómo y por qué esa categoría especial –por muy «en casa» que se encuentre en el mundo divino– posee la cualidad estrictamente humana de la mortalidad.

3.2. El sacerdocio y sus límites

Podría decirse que existe una contradicción entre la perfección de la condición sacerdotal de Adapa, descrita ya al inicio del relato, y el hecho de que esa perfección tenga que ser explicada por el propio relato. En este sentido cabe hacer dos observaciones. En primer lugar que, tratándose de un relato mítico, no ha lugar una correspondencia absoluta entre la secuencia cronológica de los hechos y la lógica del problema que estos hechos dilucidan (véase la sección 1.3). El mito en general sirve para fundamentar la idea de un sacerdocio modelo que se desarrolló «hace mucho tiempo» (A5, A16), razón por la cual el público no debería sorprenderse al encontrar al inicio mismo del relato una descripción del sacerdote prototípico en su última fase de perfección. Es perfectamente sabio y perfectamente escrupuloso en su tarea de atender y alimentar a los dioses. La segunda observación es que, en términos estrictamente literarios, el principio del relato es una especie de premisa estático-descriptiva, dado que el auténtico relato comienza sólo en la línea A19. Las líneas 1-18 serían, pues, una especie de anticipación del desenlace final.

Pero un análisis más minucioso de esta contradicción demuestra que no está desprovista de interés. De hecho, antes de los acontecimientos que se narran en el mito, Adapa no es ni mucho menos un modelo de perfección. Respecto a su sabiduría, parece imperfecto porque deja mucho que desear. Su imprecación contra el Viento del Sur es un acto desconsiderado y negativo, y el tribunal divino lo considera, en efecto, un «pecado». Adapa sólo alcanza la sabiduría y la moderación en el curso de los acontecimientos descritos en el mito gracias a la intervención directa de Ea, que le enseña a comportarse en aquella difícil situación. Además, Ea es quien conduce a Adapa a la condición ejemplar de sacerdote modelo, equilibrando la aceptación de los bienes externos y el rechazo de los bienes internos.

La contradicción y el «equilibrio» tienen además otras implicaciones. De un modo accesorio y secundario comparado con el problema básico de la mortalidad/admisión, el mito explica también otros elementos que definen a un buen sacerdocio. Estos elementos no se refieren tanto a la relación entre los sacerdotes y los dioses como a la relación entre el sacerdote y la plebe, que es el público destinatario del propio mito. Un primer elemento es que el servicio a los dioses –en el caso de Adapa mediante la provisión de pe-

ces— no debe hacerse a expensas o contra los intereses de la población. Los propios dioses no lo desean, y consideran una grave ofensa toda infracción de esta regla. Al romper las alas del Viento del Sur, Adapa provoca una grave distorsión del ciclo atmosférico, con consecuencias negativas para la economía agrícola (y agroganadera) básica de Mesopotamia.[28] La «desaparición» de Tammuz y Gizzida, dioses relacionados con los ciclos naturales, es la expresión simbólica de la crisis agrícola posterior a la acción desconsiderada de Adapa. Y esa acción no deja de ser desconsiderada aunque forme parte de su servicio divino. Un buen sacerdote, en su tarea de alimentar a los dioses, no debe exagerar su celo hasta el punto de perjudicar la producción básica para la subsistencia de toda la comunidad. En este sentido, el mito garantiza a la población que el sacerdocio no sobrepasará, y no debe sobrepasar, ciertos límites por un exceso de celo o similar.

Un segundo elemento es que Adapa no participa de la comida de los dioses, sólo la provee. En realidad su función principal consiste en obtener alimento, prepararlo de la mejor manera posible y asegurar que todas las reglas de la pureza sean respetadas. Él es la persona que se ocupa del sector de la «comida divina», pero no toca esa comida ni hace uso de ella.[29] Naturalmente, el sacerdote ingerirá algún alimento (también producido por la comunidad), pero no intentará asimilarse a los propios dioses. El excedente de comida que la comunidad reserva para alimentar a los dioses debe destinarse a los dioses, no a los sacerdotes.[30] Globalmente entendido, el mito de Adapa explica todas las características esenciales de la función sacerdotal. Adapa (y cuantos le sigan en la función sacerdotal) es admitido a la casa divina, pero sigue siendo un hombre normal, un ser mortal. Sirve a los dioses con enorme diligencia y celo, asegurando así al país una actitud positiva por parte del mundo divino. Para ello, Adapa tiene que desplegar una gran sabiduría y equilibrio. No puede exagerar su función en detrimento de otros que, aún siendo inferiores, son igualmente importantes. El sacerdocio no puede arruinar la economía del país, ni puede arrogarse para sí unos privilegios que son divinos.

28. Esta es la tesis básica del artículo de Roux (1961). Según este autor (p. 21), Tammuz y Gizzida se hallan junto a la puerta de Anu a raíz de los problemas del ciclo natural, que éstos dioses suelen garantizar. Sobre argumentos contrarios a esta interpretación, véase Xella (1976: 47-59).

29. Véase Oppenheim (1964: 191): «No hay rastro en Mesopotamia de esa *communio* entre la deidad y sus adoradores que se exprese en las varias formas de comensalidad observadas en las prácticas sacrificiales de las civilizaciones circunmediterráneas... La imagen es el corazón y el eje de todo el sistema. Sus adoradores vivían de la mesa del dios, pero no se sentaban junto a él».

30. En este punto podríamos introducir el problema de la ideología como «falsa consciencia», o al menos el problema de la relación entre «autores» y «público» en un mito como el de Adapa, creado sin lugar a dudas por el sector sacerdotal.

Apéndice: Adapa y Adán

La comparación del mito de Adapa con el de Adán en el Jardín del Edén (Génesis 3) fue tan importante en los primeros estudios que llegó a distorsionar el análisis del propio mito de Adapa. Más tarde hubo una reacción positiva plenamente justificada contra aquella tendencia tan aberrante.[31] En la actualidad casi todo el mundo acepta que el texto babilonio debe estudiarse en función de su propio significado y sin preconcepciones traídas de fuera. Pero este principio no debe convertirse en una especie de «complejo» que nos impida comparar nuevamente ambos mitos, que son sin duda muy similares, sobre todo ahora que estamos mejor preparados para la tarea. Además, tras un concienzudo escrutinio, se ha demostrado que la mayoría de proposiciones de aquellos primeros estudios tienen poco o nulo valor.[32]

Creo que ambos mitos tratan del mismo problema, el de la mortalidad humana, y ambos se articulan en torno al mismo eje estructural. Hasta ahora no se ha mencionado la coincidencia de elementos específicos, porque no se ha advertido que el mito de Adán insiste fundamentalmente en el primer segmento de la secuencia, y limita el segundo elemento (donde más insiste el mito de Adapa): «¡Mira, el hombre es como uno de nos sabiendo el bien y el mal. Ahora pues, que no alargue su mano y tome también del árbol de la vida, y coma y viva para siempre!» (Génesis 3: 22).[33] Propongo comparar los dos mitos según la siguiente secuencia:

1) Gracias a la intervención de Ea/la serpiente, Adapa/Adán adquiere sabiduría (sobre el cielo y la tierra/el bien y el mal).

2) Si Adapa/Adán, como «huésped» de los dioses, acepta la comida y la bebida de la vida/si come del árbol de la vida, será inmortal como los dioses.

3) Para impedir la inmortalidad de Adán, Yavé lo expulsa inmediatamente del paraíso y lo envía a la tierra/Anu brinda una oportunidad a Adapa, pero el rechazo de éste permite a Anu devolverlo a la tierra.[34]

31. El estudio de Furlani (1929) merece un reconocimiento (y no secundario) por haber realizado este giro «secular» en la interpretación.

32. Consideremos los intentos de asociar el nombre de Adapa con Adán, o la imposible comparación entre la ciudad mesopotámica de Eridu y el paraíso bíblico, etc. Difiero de la ecuación Ea = Yavé sugerida en el estudio de Buccellati (1973: 64-65). En cambio me parece evidente la correspondencia estructural entre Ea y la serpiente, y entre Anu y Yavé.

33. Cuando afirmo que la frase está «fuera de lugar» quiero decir que la expulsión inmediata resultante (Génesis 3: 23) ya se anuncia en los versículos precedentes (Génesis 3: 16-19). Todo el pasaje del Génesis 3: 20-24 es un desenlace secundario, que encaja mal con la trama precedente.

34. Tanto Adapa como Adán son expulsados de la morada divina porque han roto las reglas por las que deben regirse los huéspedes (véase Pitt-Rivers, 1977: 109-110): Adapa porque rechaza

4) Pese a todo, los protagonistas obtienen algo. En este punto las divergencias tienen que ver con el hecho de que Adapa encarna la condición sacerdotal (del mismo modo que Gilgamesh representa la realeza), mientras que Adán encarna a la humanidad. Pero Adapa, tras su expulsión y el regreso a «su» tierra y a su condición mortal, aún obtiene privilegios asociados a su función sacerdotal y a su saber «cósmico» («cielo y tierra»). Logra admisión en la morada divina, un contacto diario con los dioses, el conocimiento de los ritos y de las reglas de pureza, y el poder exorcizador de sus palabras (la eficacia de su maldición contra el Viento del Sur debe relacionarse con los exorcismos mencionados en el fragmento D). Gilgamesh, en calidad de rey, logra una especie de permanencia en el tiempo relacionada con su «nombre», es decir, la fama eterna propia de alguien que lleva a cabo hazañas memorables. Adán, como prototipo de la humanidad común, obtiene *en forma de «maldición»*, la perpetuación de la especie, y por ende la inmortalidad no de la persona individual sino del género humano. La «maldición» contra las mujeres será el dolor del parto y la de los hombres el trabajo duro para ganar el pan. El parto y el pan, la procreación y el alimento, son la vía para la supervivencia de la humanidad.[35] Es una vía «maldita», pero real. Ni la una ni la otra estaban al alcance de Adán y Eva antes de la maldición puesto que eran ignorantes; cuando todavía compartían aspectos de la naturaleza animal y de la naturaleza divina, pero no de la naturaleza humana. El conocido simbolismo sexual del binomio «serpiente/manzana» certifica que el tipo de conocimiento adquirido tras comer el fruto del «árbol del bien y del mal» es el conocimiento de los actos sexuales, los que posibilitan la perpetuación en el tiempo no del individuo sino de la humanidad.

---

los manjares que se le ofrecen, y Adán porque comió del fruto prohibido. Dado que ambos héroes han de adquirir el fruto de la primera prueba (la sabiduría) y no el de la segunda (la vida), la permutación (en palabras de Lévi-Strauss) de valores para alcanzar la sabiduría entre Adapa (valor positivo) y Adán (valor negativo) hace que el mito del primero insista esencialmente en la segunda prueba, y que el mito del segundo trate sobre todo de la primera prueba. Ambos casos tienen, pues, que ver con la prueba «no superada». Esta permutación guarda también relación con el valor del donante, que es positivo en el primer caso (Ea es un dios) y negativo en el segundo (la serpiente «tentadora»). Por consiguiente, la permutación está originalmente relacionada con la adaptación de la historia de Adán al monoteísmo (que es una adaptación imperfecta).

35. En Mesopotamia, la supervivencia también se confía a la «simiente» (*zēru*), es decir, a la generación de hijos, además de encomendarse al «nombre» (*šumu*) en algunos casos. Sobre el «nombre» como «fama» (y por lo tanto un medio para perpetuarse en el tiempo), véase Kraus (1960). Naturalmente los hijos también aseguran la continuación del «nombre» (véase Kraus, 1960: 130: «Name → Namensträger → Sohn»); pero traducir el endiadis *šumu u zēru* por «hijos y descendientes» (como se hace en *CAD* Z, s.v. *zēru*) elimina completamente la oposición entre el elemento ideológico y el físico.

SEGUNDA PARTE

LA ANATOLIA HITITA

2. TELIPINU, O DE LA SOLIDARIDAD*

NOTA INTRODUCTORIA

En los siglos XVII y XVI a.C. los hititas crearon en Anatolia un estado centralizado que se conoce con el nombre de Reino Antiguo hitita. La tradición histórica posterior a la segunda mitad del II milenio recordaba este período como una etapa de reyes fuertes y poderosos, los ancestros de la casa real hitita, a los que sucedió una confusa serie de reyes débiles. De entre los más poderosos, Hattushili I figuraba como el fundador del estado, mientras que su sucesor Murshili I era recordado como el gran conquistador de Aleppo, al norte de Siria, y de Babilonia, en la Baja Mesopotamia, pero a su regreso murió asesinado y el estado se hundió en un desorden del que tardaría dos siglos en recuperarse. En todo aquel largo período de debilidad sólo destaca un rey, Telipinu, que fue el autor de un Edicto destinado ostensiblemente a invertir la situación regulando la sucesión al trono.

El estudio de la historia del Reino Antiguo hitita ha estado lastrado por la extrema escasez de registros del período que han sobrevivido. Pese a todo, en la corte de Hattusha de finales del II milenio se guardaron algunas copias de los textos escritos al parecer bajo el reinado de los primeros príncipes. Entre ellos, los más destacados y mejor preservados son los «Anales de Hattushili I», el «Testamento de Hattushili» y el «Edicto de Telipinu» (para las citas completas de estos textos en inglés, véase Kuhrt, 1995: 238-250). Para el historiador moderno, el Edicto tendría la ventaja de contener una larga introducción donde se consigna la historia del estado desde un rey llamado Labarna hasta la época de Telipinu. El presente capítulo analiza la utilización de este texto como fuen-

* Publicado originalmente como «Storiografia politica Hitita - II. Telipinu, ovvero: della solidarietà», *Oriens Antiquus* 16 (1977), pp. 105-131.

te documental sobre la historia del Reino Antiguo y su función durante el reinado de Telipinu.

Las fuentes nos permiten establecer una lista de reyes con las fechas aproximadas de sus reinados:

Hattushili I	*1650-1620*
Murshili I	*1620-1590*
Hantili I	*1590-1560*
Zidanta I / *Ammuna* / *Huzziya I*	*1560-1525*
Telipinu	*1525-1500 (Bryce, 1998: xiii).*

El Edicto de Telipinu fue totalmente reeditado por Hoffman (1984), y no hace mucho Van den Hout lo tradujo al inglés (1997). Para una traducción inglesa reciente de las Leyes hititas mencionadas en este capítulo, véase Hoffner (1997).

* * *

> El sueño libera la excitación inconsciente, sirve de válvula de escape y al mismo tiempo preserva al sueño del preconsciente a cambio de un pequeño gasto de actividad consciente.
>
> Freud (1955: 579)

1. El Edicto de Telipinu como historia «fabricada» o historia «por hacer»

La pereza es algo común entre los historiadores. Cuando en una fuente «antigua», no necesariamente contemporánea de los hechos que narra, hallan un relato continuado de eventos que abarca un determinado período, lo adoptan sin más. Limitan su trabajo a parafrasear la fuente o, en caso necesario, a racionalizarla. Nadie recomendaría este tipo de proceder teórico, pero el caso es que se sigue utilizando, sobre todo en ámbitos donde la sensibilidad respecto a la metodología y a los objetivos de la historia no es muy elevada. Sería demasiado sencillo aducir –y nunca se insistirá lo suficiente en ello– que entre esos relatos históricos «antiguos» y los hechos que narran suele haber décadas o siglos de distancia. Esa es la razón de que no deban considerarse fuentes primarias, sino reconstrucciones históricas. Y también sería demasiado sencillo recordar –y tampoco en esto se insistirá lo bastan-

te– que estos relatos históricos no tienen una finalidad histórica «pura», si es que la ha habido. Su finalidad es política, moral, teológica, y por lo tanto ven los hechos desde una perspectiva muy particular. Todas estas objeciones pueden subsumirse en un solo punto: la historia no es algo que ya existe o que ya se ha reconstruido, y que ha de aceptarse a ciegas. Al contrario, es un compromiso activo que los autores antiguos asumieron de acuerdo con sus propias necesidades, no con las nuestras. De hecho, el historiador «perezoso» comete dos errores: primero negándose a adoptar un rol activo y, segundo, preservando el rol activo de la fuente antigua sin siquiera reconocer el hecho. Bien al contrario, lo que hay que hacer es adoptar un rol activo respecto a la fuente «material» pasiva. Para que los antiguos documentos sean pasivos, debemos desmenuzarlos y despojarlos de la ideología concreta que contienen. Ante todo hay que comprenderlos realmente, una tarea no siempre tan fácil y automática como suele creerse, y un trabajo que requiere técnicas analíticas adecuadas.

Un ejemplo singular de la pereza de los historiadores lo hallamos en el estudio de la historia del Reino Antiguo hitita. Hasta hace poco las fuentes realmente fechables en aquel período eran muy escasas. Pero el Edicto de Telipinu, uno de esos relatos históricos ininterrumpidos cuya fidelidad resulta tan fácil de aceptar, ha compensado esa ausencia.[1] La tentación era demasiado grande: de ese Edicto se podía recabar no sólo «información» sobre unos hechos concretos, sino también explicaciones de esos hechos, su secuencia y la evolución global del antiguo estado hitita. En la actualidad, la referencia al Reino Antiguo en los principales manuales de historia hitita figura como una paráfrasis directa de la introducción histórica del Edicto.[2]

La primera presentación detallada de la historia política hitita durante el Reino Antiguo, publicada por Hardy en 1941, es paradigmática de esta tendencia. Los reinados de Labarna, Hattushili y Murshili se presentan siguiendo estrictamente los respectivos pasajes del Edicto, insertando aquí y allá pasajes de otros textos, como las «Crónicas de Palacio» (Güterbock, 1938: 100-101) o el «Testamento» de Hattushili I (Sommer, 1938). Todos estos pasajes se han intercalado acríticamente, como si fueran «informaciones» igualmente fiables e importantes (Hardy, 1941). Los reinados posteriores a estos tres se valoran negativamente, a imagen del Edicto. En las frases que marcan la transición entre un reinado y otro, se incluyen juicios mora-

1. Laroche (1971: n.° 19). La división de este texto en párrafos utilizada en el presente estudio se remonta a la edición de Forrer (1922-1926: n.° 23). También se encuentra en las transcripciones y traducciones de Friedrich (1925-1926: 21 y ss.) y en Sturtevant y Bechtel (1935: 183-193).
2. Por ejemplo, la descripción del reino de Labarna que propone Goetze (1928: 16) es comparable al pasaje correspondiente del Edicto, citado en el presente estudio en la p. 52.

les: «Aunque el reino hitita había conocido malos tiempos durante el reinado de Hantili, tras su muerte conocería aún males mayores»; «Siguió la mala fortuna de la familia real y del estado, y Ammuna conoció más conflictos que sus predecesores»; o «Cuando Ammuna murió, comenzó de nuevo la conspiración entre la familia real y los nobles» (Hardy, 1941: 207-208). Resulta informativo comparar la descripción que hacen Telipinu y Hardy del reinado de Ammuna, porque la comparación evidencia la copia prácticamente idéntica de citas y paráfrasis directas:

> Ammuna fue rey, pero los dioses reclamaban la sangre de su padre Zidanta. No dejaron que prosperara, y no dejaron que en sus manos prosperaran las huertas, las viñas, las reses y las ovejas. Entonces el país hizo la guerra contra él... Galmiya, Adaniya, el país de Arzawa, Sallapa, Parduwatta y Ahhula; pero allí donde su ejército entabla batalla, no regresa victorioso (B. ii 1-3, A ii 104; §§20-21).

> Cuando las estaciones fueron hostiles y lucharon contra Ammuna, el país conoció el hambre, porque «el grano, las huertas, las viñas, las reses y las ovejas no [prosperaron] en sus manos». Países y ciudades que habían permanecido leales en tiempos de Hantili ahora se rebelaban, sobre todo las ciudades... -Ias, Galmiyas, Sallapas, Parduwatas y Ahhulas, y los países de Adaniyas y Arzawas. Cuando Ammuna fue con su ejército a someter de nuevo a los países rebeldes, fracasó (Hardy, 1941: 208).

Vemos, pues, que se acepta literalmente el cuadro que describe el Edicto, y únicamente se añaden algunas racionalizaciones y explicaciones (inútiles).

La detallada presentación histórica de O. R. Gurney en la *Cambridge Ancient History* se caracteriza, sin duda, por una actitud marcadamente crítica y por nuevas e importantes percepciones (que analizaré más adelante). Pero aún así no logra superar el hábito de utilizar el Edicto como estructura y referencia básica a la hora de valorar la situación histórica. El párrafo introductorio es sintomático de esta contradicción, insuficientemente reconocida:

> Los textos sobre el Reino Antiguo son escasos, y en su mayoría están seriamente mutilados, y los historiadores de este período siempre han adoptado como base el bien preservado decreto constitucional de Telipinu, uno de los últimos reyes del Reino Antiguo, y que contiene un largo preámbulo histórico donde se compara el sólido y ordenado gobierno de los primeros reyes con la anarquía posterior del reino, proporcionándonos así de hecho las grandes líneas de la historia hitita hasta la época del autor (Gurney, 1962: 9).

No es necesario añadir otros ejemplos. Incluso los trabajos más sintéticos se remiten al Edicto, o citan largos pasajes de él. Es el caso, por ejemplo, de H. Otten (1961: 338, 344), quien consciente de ello, presenta su exposición

como una «antología». Una cita directa y larga no es una mala solución, después de todo: el texto antiguo posee una tensión estilística elemental, aunque muy eficaz. Al menos se evitan posibles malentendidos de una paráfrasis, que sólo en apariencia proponen una «nueva» reconstrucción histórica, mientras que en realidad no hacen sino banalizar la fuente antigua. Pero ambas soluciones (la cita directa y la paráfrasis) confirman la idea de que la historia «ya ha sido reconstruida» de una vez por todas, y la podemos conocer poniendo las viejas crónicas unas detrás de otras.

El Edicto de Telipinu no puede considerarse una fuente «neutral», puesto que se trata de un documento político, destinado fundamentalmente a demostrar sus propias premisas y tesis. Es completamente indisociable de la apología del nuevo rey, y está engastado en una situación política y legal muy concreta. No basta con un reconocimiento pasivo de esa situación. Tenemos también que disponer de las herramientas analíticas necesarias para ir más allá. Tenemos que extraer del Edicto no sólo los rasgos de una tradición historiográfica sobre hechos pasados, sino también un conocimiento más complejo y fiable de aquel presente, es decir, de la situación que llevó a Telipinu a promulgar el Edicto.

En ningún momento debemos olvidar que el Edicto de Telipinu emplea un patrón simple pero eficaz: «el bien → el mal → el bien». Lo encontramos con frecuencia en discursos políticos de tipo apologético o propagandístico. Su objetivo es convencer al público de que la situación normal y óptima del pasado arquetípico se vino abajo debido a actos negativos sobradamente conocidos del pasado reciente, pero que el nuevo rey iba a restablecer o ya había restablecido; esa es la «Buena Nueva» (en general Liverani, 1973a: esp. 187-188, para aplicaciones concretas, capítulo 3, y Liverani, 1974a). Basándose en un análisis independiente de documentos de la época, los historiadores modernos podrían decidir que hubo realmente un período de prosperidad política y militar bajo los primeros reyes, seguido de un período de declive y de problemas internos, y una fase última de restauración del orden y la prosperidad bajo Telipinu. Pero esos historiadores demostrarían una candidez sin precedentes si fundamentaran esta evolución en el Edicto (que tiene una función de persuasión muy precisa), sin advertir siquiera que asumen no unos hechos sino una teoría historiográfica sesgada. Se precisa una contrastación preliminar con los datos históricos del período en cuestión para valorar el grado de fiabilidad del edicto —una historia «fabricada» que hasta ahora se ha asumido demasiado acríticamente como referencia incuestionable de una historia aún «por hacer».

2. PROSPERIDAD, DECLIVE Y RESTAURACIÓN

El estado óptimo de prosperidad política, militar y económica del reino hitita se describe en el inicio mismo del texto, sin preámbulo. Se sitúa en el reinado de Labarna:

> En los viejos días, Labarna fue un gran rey, y sus hijos, sus hermanos, sus familiares, sus parientes y sus tropas estaban unidos. El país era pequeño, pero, dondequiera que fuera a la guerra, sometía a los países enemigos por la fuerza. Devastó sus tierras, arrebató a los países (su) poder, y los convirtió en las fronteras del mar. A su regreso de una expedición, cada uno de sus hijos fue a un país (conquistado): a Hupishna, Tuwanuwa, Nenasha, Landa, Ẓallara, Parṣhuhanta, Lusna. Gobernaron aquellas tierras, y se fundaron grandes ciudades (A I2-12; §§1-4).

La extrema estilización del panorama viene resaltada por el hecho de que, a continuación, se describen los reinados de Hattushili y de Murshili utilizando exactamente la misma fraseología. Estamos, pues, ante un auténtico modelo de reino próspero y bien gobernado. La «receta» para la prosperidad es clara. Consiste en la armonía interna de la casa real y la clase dirigente, y en la actividad militar orientada hacia el mundo exterior. Exactamente cuándo existió ese estado de cosas es algo sumamente impreciso. Se sitúa a Labarna «en los viejos días» (*karû*), y de ahí se ha deducido que fue el primer rey hitita. Se introduce el reinado de Hattushili con la expresión «posteriormente» (EGIR-*pa*), lo que ha llevado a inferir que fue el sucesor de Labarna. Pero en realidad ninguna de estas deducciones se deducen necesariamente del texto. El hecho de situar a Labarna al principio no tiene que ver con una fecha «precisa», sino que obedece sobre todo a la voluntad de vincularlo a un modelo original, a un arquetipo recién creado y por lo tanto todavía intacto.

Comprobar que no hay rastro de Labarna en los documentos de la época supone un paso decisivo para comprender la función arquetípica de su reinado.[3] Sólo tenemos proyecciones historiográficas, y la de Telipinu es la más completa, pero no la única.[4] En un documento más antiguo, el «Testamen-

3. La toma de conciencia histórica de este hecho (ya presente en la postura de Macqueen, 1959) se debe a Gurney (1962: 10, 12). Otten (1966: 113-114) ve los reinos de Labarna y Hattushili como uno solo en origen, y separado luego por la tradición historiográfica posterior. Riemschneider (1971: 81 n. 10) y Kammenhuber (1970: 282, 284) cuestionan esta idea. Bin Nun (1975: 60-61) confía en la fuente «antigua». Otten (1968: 104) destaca que una comparación con las «listas de reyes» (la tabla de su p. 122) demuestra que Labarna y Hattushili son dos nombres del mismo rey, desunidos por el compilador del Edicto de Telipinu.

4. Labarna en el tratado de Alakshandu (Friedrich, 1926-1930: II 50-51; i 3). En *KUB* XXI 29: ii 3-5 «Labarna (y) Hattushili» se equiparan, con un verbo en plural (Schuler, 1965a: 19 n. 1).

to» de Hattushili, se utiliza el nombre o título de Labarna para referirse a tres personas distintas: al propio Hattushili, a un heredero suyo designado y luego desheredado, y al «hijo de su abuelo».[5] Se ha propuesto identificar el «Labarna I» del Edicto de Telipinu con «el hijo del abuelo» de Hattushili (Riemschneider, 1971: 98-99), pero esta identificación es sumamente improbable, si recordamos lo que dice el propio Testamento:

Mi abuelo designó a su hijo Labarna en Shanahuitta, pero luego sus servidores y sus dignatarios menospreciaron sus palabras y pusieron en el trono a m[i padre] Papahdilmah. Entonces, ¿cuántos años han pasado, y cuántos de ellos han escapado a su destino? ¿Dónde están las grandes casas? ¿No están en ruinas? (Sommer, 1938: 12-15: iii 41-45; la restauración «mi padre» se debe a Bin Nun, 1975: 8-9, 55, 240)

De modo que este Labarna ni reinó —tal vez fuera designado como reyezuelo local en la ciudad de Shanahuitta (Riemschneider, 1971: 99)— ni pudo ser el modelo y «fundador» memorable de la monarquía y el estado hititas. En cambio, cabe recordar que un Labarna inmediatamente anterior a Hattushili protagonizó un episodio que puede considerarse un modelo negativo de desintegración: la decisión regia no fue acatada, los «sirvientes» se rebelaron, la clase dirigente se dividió y el asunto acabó en sanciones. Así que en el Testamento de Hattushili no hay rastro de un gran reinado modélico inmediatamente anterior a él. El término Labarna, utilizado más como un título que como un nombre personal, se refiere a un confuso círculo de príncipes designados y reinantes. Es demasiado fácil negar la existencia de un Labarna concreto, esto es, de un personaje histórico con ese nombre. En ese caso su función arquetípica en el Edicto de Telipinu resultaría aún más nítida e incontaminada por la fusión con una realidad histórica concreta, una realidad que no podía ser arquetípica. También habría que rechazar la idea de que el nombre personal del primer rey Labarna pudo dar nombre a un título regio T/Labarna.[6] Yo sugiero que el proceso fue exactamente al revés, que el nombre de ese inexistente rey arquetípico deriva de un título regio, sin duda muy antiguo y carente de significado

5. Sommer (1938: 20-29, 31-32, 209, 251). Si lo interpretamos únicamente como un título (Macqueen, 1959), el «hijo/el pequeño Labarna» (TUR-*la-an la-ba-ar-na-an* en ii 2-3; *la-ba-ar-na-an* DUMU-*sa-an* en iii 41-42) debería ser el «príncipe heredero».

6. Sobre las variantes Labarna y Tabarna y sus usos, la obra de Sommer (1938: 20-29) sigue siendo fundamental, pero sus conclusiones son inasumibles. Véase Bin Nun (1975: 32). Hay que notar que el nombre propio de Tabarna de la primera versión del texto de Zalpa (*KBo* XXII 2Rs. 11) se reinterpretó como un título real en su copia tardía (*KBo* III 38 Rs. 28'; Otten, 1973: 12, 50).

lingüístico en la lengua hitita.[7] Dicho de otro modo: «Hubo una vez un rey llamado Majestad».

No hay duda de que el reinado de Hattushili fue realmente histórico. Pero cabe cuestionar la fidelidad de la reconstrucción que aparece en el Edicto. El clima de concordia y de unidad ejemplares que describe Telipinu como algo digno de admiración y emulación viene desmentido en un documento contemporáneo y fiable, el ya citado «Testamento» de Hattushili. Al nombrar heredero del trono a su hijo adoptivo Murshili,[8] Hattushili revelaba abiertamente el ambiente de feroz competición en el seno de la familia real, un antagonismo que se remontaba a la época de su abuelo, como ya he señalado. Sólo bajo Hattushili hubo varias rebeliones: la de sus hijos Huzziya y Hakkapili, y la de su hija y su nieto Labarna (Sommer, 1938: *passim*; Bin Nun, 1975: 22-25). Otros textos del mismo período, aunque fragmentarios, confirman estos hechos y añaden detalles interesantes.[9] El autor del Edicto de Telipinu conocía perfectamente la situación, y no podía pretender ignorarla. En efecto, entre la descripción del reinado ejemplar de Hattushili y la del igualmente ejemplar de Murshili, insertó un párrafo que hace referencia al origen de los conflictos internos (§7). La incompatibilidad manifiesta entre lo que se afirma en el §7[10] y lo que se dice en los párrafos anterior y posterior pone en evidencia la contradicción entre la historia ideal presentada en el Edicto y lo que toda la corte hitita —y nosotros— sabía de la situación interna bajo Hattushili. Concretamente, el §7 culpa del origen de los problemas a los «servidores», ya que el conflicto afectaba solamente a los estratos sociales inferiores y, como tal, era tolerable. Al principio, la clase dirigente o no estuvo involucrada o fue sólo una víctima. Pero este detalle contradice también el Testamento de Hattushili, en él es la cla-

7. Véase Macqueen ya en 1959, esp. 180-184 sobre el título de Labarna, y 184-188 sobre el título femenino paralelo de Tawananna. El estudio de Macqueen destaca la crítica del valor histórico de Labarna I. Merece la pena mencionar que la opinión generalizada sobre la historicidad de Labarna I (y de una Tawananna I) hace aflorar un doble cambio semántico (título → nombre propio → título): véase por ej. Riemschneider (1971: 99-100, n. 106) y Kammenhuber (1968: 30; 1969: 432).

8. En esto sigo a Sommer (1938: 67), basándome en el tratado de Talmi-Sharruma (*KBo* I 6 Vs. 13), que aún siendo tardío es preferible como *lectio difficilior* (a pesar de Riemschneider, 1971: 82: «Schreibfehler oder falsche Tradition», criticado por Bin Nun, 1975: 240-241).

9. Sobre las conspiraciones y rebeliones en tiempos de Hattushili, y sobre su Edicto (Forrer, 1922-1926: n.º 10), que en cierto modo es un preludio del de Telipinu, véase Hardy (1941: 201-202), que lo atribuye a Murshili, y Bin Nun (1975: 240-241).

10. Desde el punto de vista de la composición, también el §7 parece ser una inserción que altera la coherencia de la pauta: A1 = Labarna, armonía interna (§§1-2); A2 = Labarna, éxitos externos (§§3-4); B1 = Hattushili, armonía interna (§5); B2 = Hattushili, éxitos externos (§6); C1 = Murshili, armonía interna (§8); C2 = Murshili, éxitos externos (§9).

se dirigente, la propia familia real, la que aparece desgarrada por las luchas internas.

La tesis implícita en la primera parte del Edicto, según la cual el poder militar del reino fue posible gracias a la concordia interna, es insostenible. Porque precisamente el momento de máximo poderío militar hitita, cuando Hattushili cedió el reino a Murshili, coincidió con el momento álgido de las rivalidades y luchas internas. El Edicto pretende hacernos creer que detrás de la conquista de Aleppo y de la destrucción de Babilonia había una corte unida, cuando en realidad se libraba una lucha encarnizada. Además, la situación militar no era tan inequívoca como describe el Edicto. Los «Anales» de Hattushili registran que en su tercer año, cuando el rey hacía la guerra contra el estado anatólico occidental de Arzawa, los hurritas realizaron incursiones armadas en todo el país. Sólo la capital, Hattusha, permaneció al abrigo (Otten, 1958: 78). Veremos que Telipinu utilizará esa misma invasión hurrita para retratar una fase de desintegración del reino justo antes de su reinado. Pero ya se había producido una invasión similar, quizás por primera vez, durante el reinado modélico de Hattushili. Por consiguiente, su reinado no fue ni armonioso ni inmune a las amenazas exteriores.

Verificar la explicación que presenta el Edicto sobre eventos posteriores es más difícil, porque no hay textos de los reinados de Hantili a Huzziya. El Edicto da a entender que el reinado de Hantili fue relativamente largo, y que el rey se implicó militarmente en Siria y en el Éufrates. No cabe duda de que durante, o inmediatamente después, del reinado de Hantili los hititas perdieron el control de Siria. Pero sí cabe dudar de que esa pérdida fuera una consecuencia de los acontecimientos internos en Hattusha. No hay que olvidar que, en la escena internacional, el momento coincide con una reorganización política en Siria y en la Alta Mesopotamia que culminó con la creación del reino de Mitanni, facilitada por la derrota de Yamhad a manos de Murshili (Kammenhuber, 1968: 62-87). El proceso de consolidación política del pueblo hurrita fue tan importante que podría explicar por sí solo la involución del poder hitita. Tampoco las fortificaciones levantadas por Hantili en Hattusha y en otras ciudades eran un síntoma de «debilidad», sino de reacción frente a la nueva presión del pueblo kashka desde el norte de Anatolia.[11]

11. Schuler (1965a: 22-25, seguido por Haas, 1970: 6) estudió críticamente las referencias a la invasión kashka en tiempos de Hantili que aparecen en textos posteriores de Hattushili III y de Tudhaliya IV, y concluía que eran anacrónicas. Seguramente Von Schuler está en lo cierto, ya que utiliza una metodología histórica adecuada (mientras que Bin Nun, 1975: 90-91 trata por todos los medios de preservar la fiabilidad de las fuentes más tardías, y cree que se refieren a Hantili II). Sólo puedo sugerir que la ausencia de toda referencia a los kashka en el Edicto de Telipinu, cuando sí se menciona a los hurritas como invasores, probablemente tiene que ver con la situación bajo el propio Telipinu.

Está claro que la diferencia entre las aventuras militares de Hattushili y de Murshili, y las desventuras de sus sucesores, no se debía tanto a la cohesión interna (siempre bastante precaria) como a la situación internacional en general, a la capacidad de los pueblos vecinos de resistir y reaccionar frente a la expansión hitita (Gurney, 1966: 4).

El reinado de Ammuna fue un desastre debido a una hambruna. Inmediatamente después vino el reinado de Telipinu, cuya fuente principal es el Edicto. Hay una gran diferencia entre utilizarlo como fuente sobre los acontecimientos anteriores a su promulgación y sobre la propia promulgación, y utilizarlo como fuente de los acontecimientos posteriores a su promulgación, especialmente su desenlace. El texto es sin duda una buena fuente sobre el acceso de Telipinu al trono, y también sobre los acontecimientos militares —probablemente irrelevantes— del inicio de su reinado. Pero no es esta la cuestión. El Edicto es una fuente excelente para comprender el propio Edicto y la situación que llevó a su promulgación. Creo que hasta ahora el documento nunca se ha utilizado explícitamente desde esta óptica. Casi siempre se ha manejado como fuente para conocer lo que ocurrió después de su promulgación, y eso es hacer un uso imprudente y paradójico. El Edicto trata evidentemente del después, pero se trata sólo de indicaciones programáticas y normativas para el futuro. La utilización de estas proyecciones como si fueran realmente informaciones sobre hechos presupone que todas las decisiones se habían ejecutado (Hardy, 1941: 209), y que el Edicto había sido eficaz. Pero el Edicto no puede informarnos sobre ello, y episodios posteriores apuntan a algo muy distinto.

A Telipinu se le atribuye sobre todo el mérito de haber restablecido el orden interno. Se cree que reformó el sistema de sucesión al trono, pero el impacto de esa acción fue más bien modesto, como veremos. También habría revitalizado la asamblea o *pankuš*, pero lo cierto es que ésta dejó de ser activa tras su reinado (Gurney, 1966: 10). De modo que hay que extraer la conclusión contraria: la crisis más grave del estado hitita se desató inmediatamente después de Telipinu. La sucesión real no se desarrolló con más o menos orden que antes del Edicto, y personas insospechadas compitieron y accedieron al trono.[12] A Telipinu también se le atribuye un gran poder en la escena internacional. Pero precisamente por esa misma época Ishputahshu,

12. Las distintas reconstrucciones (Gurney, 1966: 13-16) se han visto cuestionadas por el descubrimiento de un rey llamado Tahurwaili (Otten, 1971), que se fecharía hacia la época de Tudhaliya (-Nikkalmati). En cualquier caso siguen siendo evidentes los siguientes hechos: el sucesor de Telipinu, Alluwamna, fue un gobernante efímero, y el estado hitita no se recuperó hasta la fuerte reacción de Tudhaliya «II» (sobre su rol, véase Houwink ten Cate, 1970: 57-62). Otten describe correctamente (1968: 115) la situación de luchas internas tras Telipinu.

rey de Kizzuwatna, asumió el título de «Gran Rey» y arrebató el sureste de Anatolia al control hitita.[13] Basándose en las afirmaciones del Edicto, al reinado de Telipinu se le atribuye asimismo una importancia sin precedentes en cuestiones administrativas y judiciales. Hasta la década de 1960 hubo una tendencia a atribuirle también el código de leyes hitita, aduciendo como única razón que parecía ser la persona más «cualificada».[14] Nuevos análisis del *ductus* de los manuscritos y el estudio diacrónico de la lengua hitita han determinado que algunos manuscritos del código son anteriores a Telipinu. El origen de todos los malentendidos y de las teorías preconcebidas es la hipótesis —que se afirma como una obviedad y ni siquiera se percibe como una hipótesis— de que el Edicto logró el efecto perseguido. Incluso detrás de este supuesto está la convicción de que el propósito del Edicto era precisamente lograr el efecto que proclamaba. Por consiguiente, es preciso concentrar nuestro análisis en estos dos puntos: eficacia y propósito.

3. EL SISTEMA SUCESORIO

Dado que el objetivo prioritario del Edicto de Telipinu era esencialmente la reforma del sistema de sucesión al trono, me parece conveniente empezar por este punto. El significado general y relativamente claro del Edicto es que existía un vínculo directo entre la solidaridad de la clase dirigente y la suerte del país, y entre la legitimidad de la monarquía y el favor divino. Además, los métodos utilizados en el pasado reciente para acceder al trono habían sido tan abusivos que hacían necesario cambiar las reglas sucesorias, o por lo menos definirlas mejor para enmendar la situación.

No se nos dice cómo accedieron al trono los reyes ideales del comienzo de la historia hitita. Labarna fue rey «en los viejos días», y Hattushili y Murshili fueron reyes «posteriormente», pero el Edicto no entra en detalles. Por un lado, podría decirse que su condición regia era demasiado abstracta y demasiado perfecta para pensar que no eran reyes antes de convertirse en tales, que pudo haber problemas de elección o de competición, o que su entronación fue un acontecimiento histórico, humano. Por otro lado, no podemos evitar la sospecha de que si el autor del texto hubiera decidido entrar en de-

13. Hardy (1941: 209 n. 125) trató tendenciosamente de salvar la pauta «decadencia → restauración», datando la *bulla* de Ishputahshu en una fecha anterior a Telipinu. Pero el tratado paritario entre Ishputahshu y Telipinu demuestra claramente la prolongación de la situación previa.
14. Por ej., Goetze (1928: 21; más prudente en 1957a: 111 n. 4). Imparati (1964: 6-8) todavía era proclive a aceptar como autor a Telipinu, pese a que conocía los estudios anteriores de O. Carruba sobre el «antiguo *ductus*» (véase su p. 6, n. 7).

talles, le habría resultado difícil mantener el patrón de un modelo óptimo. Para él era más prudente dejar los detalles al margen. No puede decirse lo mismo de la sucesión de Labarna por Hattushili, sencillamente porque Labarna, como veíamos, era un personaje ficticio. A pesar de todo, sospecho que el traslado de Hattushili de Kushara a Hattusha obedeció más a necesidades políticas, relacionadas con las dificultades en torno a su conquista del poder, que a motivos triunfalistas (solo plausibles después de que Hattusha se convirtiera en una capital espléndida). Sobre todo, el episodio de Labarna y Papahdilmah sugiere un clima de conflicto armado y de represión despiadada. El hecho de que reinara el «abuelo» de Hattushili (Sommer, 1938: 12) y de que Hattushili se definiera como «hijo del hermano de Tawananna» (Otten, 1958: 78) no significa que fuera el único heredero legítimo del trono. La unión de ambas difiniciones (ambas «auténticas») demuestra no una intersección entre un sistema patrilineal y otro matrilineal, sino tan sólo que su posición legal no era incontestada. El propio Hattushili, que tuvo que proclamar a Murshili su «hijo» para convertirlo en su heredero, no pudo autoproclamarse «hijo» de un rey anterior.[15]

Sobre la transición de Hattushili a Murshili, sabemos por el Testamento de Hattushili que la transferencia de poderes fue problemática. Hubo conflictos, facciones y conspiraciones en el seno de la familia real durante el proceso sucesorio, y rebeliones y represiones después. La sucesión no fue en absoluto «normal», aunque se «legalizara» mediante el Testamento, que deliberadamente la regularizó y la publicitó. No fue la sucesión normal que todo el mundo esperaba. El Testamento se escribió cuando Hattushili «se había hecho viejo» y había «empezado a morir», en palabras del autor del Edicto de Telipinu (C ii 8-9, §18; Kammenhuber, 1955: 46-47), para subrayar una sucesión forzada. El anciano rey, carente de voluntad independiente y de energía suficiente, estaba en poder de los pretendientes. De todos ellos prevalecerían los más enérgicos y desaprensivos, tras eliminar o marginar a los candidatos más antiguos y legítimos.[16] Pero el autor del Edicto de Telipinu no quiso dar a esta sucesión una connotación negativa. No hizo mención alguna de los rasgos que observamos en el Testamento de Hattushili, que merecen una connotación positiva favorable a Murshili. En suma, si consi-

15. Bin Nun mantiene (1975: 56, basándose en Forrer, 1922-1926: n.º 10, 28-31) que el padre de Hattushili reinó. Pero pudo ser una relación adoptiva. Y sobre su rehabilitación (Sommer, 1938: III 44) (véase la nota 12), en primer lugar es una simple conjetura, y en segundo lugar el pasaje se refiere al nombramiento de un rey local en Shanahuitta.

16. Quiero decir que hay que considerar a Murshili como el «autor» real del Testamento de Hattushili, y la marginación del heredero como un acto arbitrario. Las acusaciones de Hattushili contra él son genéricas e inconsistentes. La reconstrucción de Bin Nun (1975: 71-72) parece algo fantasiosa.

deramos las cosas objetivamente, no apreciamos grandes diferencias entre la entronación del modélico rey Murshili y la de sus siniestros sucesores.

El autor del Edicto presenta la fase posterior en términos muy negativos. También avanza juicios explícitos, aunque no sin ambigüedades y omisiones. La reconstrucción de los acontecimientos es más o menos la siguiente:

a) Hantili, cuñado[17] de Murshili, mata a éste (con la connivencia de Zidanta) y le sucede en el trono.[18]

b) Zidanta, yerno[19] de Hantili, mata al legítimo heredero, Kasheni hijo de Hantili, para ocupar su lugar.

c) Ammuna, hijo de Zidanta, mata a su padre, bien para acelerar la sucesión bien para inclinarla a su favor.

d) Huzziya se convierte en rey al beneficiarse de dos asesinatos: el de Tittiya (al parecer el heredero legítimo) y su familia, ejecutado por Tarushhu, y el de Hantili (II,[20] otro posible heredero), ejecutado por Tahurwaili en nombre de Zuru (¿otro pretendiente?).

e) Telipinu, cuñado de Huzziya, lo hace ejecutar por Tanuwa, para hacerse con el trono.

No todas las responsabilidades se explican abiertamente, y menos las relativas a Telipinu. Más adelante volveré sobre este punto. Lo más interesante aquí es que esa lista de muertes no puede constituir la base de un «sistema de sucesión al trono», por dos razones. En primer lugar, cada caso es diferente (asesinato del suegro, del cuñado, del padre y de alguien ajeno a la familia) y ninguno se repite. No revelan un procedimiento establecido, sino un terrible listado de horrores. Y en segundo lugar, no se trata obviamente de la aplicación de una norma jurídica o moral, sino de violaciones de esa norma. Detrás de la secuencia de episodios criminales es posible vislumbrar

17. Sobre el problema de la lectura de DAM o NINI, véase Riemschneider (1971: 85-87, n. 33) y Bin Nun (1975: 87-88, n. 129-130).

18. Riemschneider (1971: 87-88) observó que a Hantili nunca se le llama explícitamente rey, y pensó que actuó sólo como regente de su hijo Kasheni quien, como hijo de la hermana de Murshili, era el heredero legítimo según el sistema matrilineal. Pero a la esposa de Hantili se la llama reina (hecho aceptado por Riemschneider, 1971: 87 n. 38), y Hantili nunca legó el trono a Kasheni ni cuando éste era adulto. Siguió reinando hasta edad avanzada (hecho aceptado por Riemschneider, 1971: 89). La ausencia del título de rey puede considerarse una cuestión de azar. Véase asimismo Bin Nun (1975: 90).

19. Sobre la base de una obvia y generalmente aceptada restauración de un pasaje roto, véase Riemschneider (1971: 90 n. 57).

20. Ésta es la opinión generalizada (Riemschneider, 1971: 89, n. 50); Cornelius (1956: 302-304, 1958: 103 n. 16) la cuestionaba basándose en una cronología más corta.

la norma: había herederos legítimos, hijos, reinas-madre, personas individuales o familias enteras, y había que eliminarlos para hacerse un sitio en una línea teórica de «pretendientes legítimos».[21] O sea, existían unas reglas de sucesión, pero no estaban descritas de manera explícita porque eran de sobra conocidas aunque bastante complicadas. Pero seguro que no incluían la regla de que uno tenía que casarse con la hija del rey anterior y matar a su hijo para sucederle (una conducta edípica, desplazada una generación).

Si queremos reconstruir un «sistema sucesorio»[22] en la sección histórica del Edicto de Telipinu, debemos hacerlo «en negativo», no «en positivo». Debemos considerar quién fue eliminado, no quién logró su objetivo, y la posición de las víctimas, no la de los instigadores de los crímenes. Más concretamente, constituiría un prejuicio considerar irrelevantes las sucesiones patrilineales Hantili-Kasheni y Zidanta-Ammuna,[23] y significativas las sucesiones «matrilineales», todas ellas mediante actos criminales, en aras de la teoría de que el sucesor era el hijo de la hermana.

Al menos debemos reconocer que el Edicto, y también el Testamento de Hattushili (y la evidencia hitita en general), se planeó y escribió desde una perspectiva patrilineal: al heredero se le proclama «hijo»; el nuevo rey se sienta en «el trono de su padre» (aunque ello no sea del todo cierto);[24] y para erradicar toda una línea de pretendientes rivales, había que eliminar «a fulano, con todos sus hijos» y no (paradójicamente) «a mengano con todos los hijos de su hermana».

En cualquier caso, Telipinu no describía una norma que había que sustituir por otra, más adecuada. Quería (o más bien dice que quería) la estricta aplicación de la norma, para acabar con el caos provocado por la violación generalizada de la norma. Pero en términos prácticos, y dado que yernos y cuñados (tal como el Edicto la presenta) habían intentado acceder al trono

21. Es inútil e incorrecto postular relaciones de descendencia no mencionadas en el Edicto (por ej., que Hantili «II» era el hijo del hijo de Ammuna). Este tipo de propuestas son sesgadas porque favorecen la sucesión patrilineal en detrimento de la matrilineal, o la cronología larga a expensas de la corta, o viceversa.

22. Hoy todo el mundo acepta que el Edicto de Telipinu cambió la regla tradicional de descendencia matrilineal por la «patrilineal»; véase sobre todo el estudio analítico de Riemschneider (1971). Las contribuciones básicas en esta dirección (tras Macqueen, 1959) se deben a los estudios de Dovgjalo, citado en Riemschneider (1971: 80 n. 5). Véase asimismo Haas (1970: 315-318), y por último Bin Nun (1975, *passim*, esp. 213-217).

23. Como hizo Riemschneider (1971: 91). La propuesta de Bin Nun (1975: 93-94) de que Ammuna mató a su padre Zidanta porque habría nombrado heredero al hijo de su hermana, me parece también sesgada (en el sentido definido en la anterior nota 21).

24. Riemschneider (1971: 94-97) siempre leyó de forma literal la expresión «el trono del padre», de ahí su convicción de que Telipinu era hijo de Ammuna. Sobre la opinión comúnmente aceptada, véase su p. 94, con las n. 78-81, y Bin Nun (1975: 17-21, 221).

matando a los hijos del rey, la norma propuesta por el «reformador» Telipinu resultaba inadecuada, paradójica y suicida. Telipinu decidió:

> Un príncipe primogénito masculino debe convertirse en rey. En ausencia de un príncipe primogénito masculino, deberá ser rey el segundo príncipe masculino. En caso de no existir un príncipe masculino, dar un marido a la hija primogénita, que será rey (A ii 36-39; Goetze, 1930b: 158).

En esencia estaba diciendo a sus yernos que, si querían heredar su trono, tenían que eliminar primero a sus hijos. Si ese era el propósito de la «reforma» del sistema sucesorio, y si con ella pretendía poner remedio a la situación antes descrita, la reforma era totalmente inadecuada y contraproducente.[25]

Pero yo no creo que hubiera reforma alguna, o que pudiera haberla. En primer lugar, el sistema sucesorio estaba estrictamente vinculado al sistema hereditario general, que era válido para todas las familias y no estaba sujeto a cambios arbitrarios (Bin Nun, 1975: 15, 229-230 sobre el vínculo entre el acceso al trono y el sistema hereditario). El rey era un padre que legaba su herencia, sus bienes materiales y su rol en la sociedad. Ese legado no era distinto de los demás, salvo por su tamaño y su indivisibilidad. En segundo lugar, y tal como evidencian el Testamento de Hattushili y el Edicto de Telipinu, la legitimidad de la realeza era un asunto importante. Estaba demasiado vinculada a la aceptación y apreciación general de toda la población como para instigarla con artimañas en contra de venerables costumbres ancestrales. Telipinu no sustituyó los antiguos poderes de la nobleza para designar un *primus inter pares* con un rey absoluto (una tesis defendida sobre todo por A. Goetze influido por la «mitología» moderna sobre un origen indoeuropeo de los hititas). Nunca se ha documentado un sistema de monarquía electa, ni siquiera bajo Hattushili I.[26] Telipinu tampoco sustituyó un sistema patrilineal por uno matrilineal (es cierto que existían rasgos matrilineales en el Reino Antiguo, pero estaban en vías de extinción; Gurney, 1966: 11-12). Telipinu no sustituyó una rígida casuística por la libre designación. Siempre se había practicado lo que podría llamarse una «designación dentro de la norma». Lo único que hizo Telipinu fue confirmar las normas existentes. Y seguramente esas normas eran similares a las reglas hereditarias generales que establecían

25. Una línea estricta de pretendientes legítimos al trono era un incentivo mayor para el asesinato que una designación del rey anterior. Compárense las interesantes hipótesis de Goetze (1957b: 57) y Bin Nun (1975: 235) que relacionan el Edicto con los problemas personales de Telipinu.

26. Sommer (1938: 210: «Im Punkt der Thronfolge der König allein bestimmet»); véase en general Gurney (1966: 10-11) y Pugliese Carratelli (1958-1959: 100-105).

la primacía de los herederos directos sobre los designados. Estas normas representaban una inevitable invitación al crimen en caso de una herencia indivisible, como el trono (Bin Nun, 1975: 91-99 sobre los efectos conservadores y negativos de las medidas de Telipinu).

Telipinu no podía ni quería cambiar esas reglas; sólo podía confirmarlas con un talante innovador y resuelto. No podía inventar nada nuevo técnico-jurídicamente, pero tenía que demostrar una nueva voluntad política para asegurar el respeto de las normas.[27] No oponía una ley nueva y mejor a una ley antigua e inadecuada. Se oponía a una aplicación renovada de la ley a una situación anterior de ilegalidad. Sus decisiones y sus palabras, imbuidas de la solemnidad de un veredicto, o hasta de un oráculo, acabaron con el caos y permitieron restablecer el reino del orden, debido no tanto a la eficacia técnica del Edicto como al valor absoluto de su patrocinador.

4. Los actos sangrientos

La promulgación del Edicto vino precedida e inspirada por la protesta de una delegación de «hombres de los dioses» que se presentaron ante el rey para decirle:

> Mira, la sangre está por doquier en Hattusha (A ii 33).

El rey convocó inmediatamente al tribunal (*tuliya*), explicó sus razones, preparó sus medidas y promulgó las «nuevas» reglas de sucesión al trono. Este fue el contexto del Edicto, un contexto evidentemente difícil para el rey puesto que hacía muy poco que había sido entronizado tras diversos episodios criminales. La opinión pública, o al menos los miembros de la corte y los habitantes de la capital, cuestionaban a Telipinu. Como mínimo la gente estaba confusa, así que organizaron y formalizaron su malestar a través de una delegación de «hombres de los dioses», es decir, unas personas consideradas apropiadas para la grave tarea de enfrentarse al rey.[28]

Telipinu aprovechó su posición como juez. Contestó transformándose de acusado en acusador, de alguien acusado de un crimen en un ser moralizan-

27. La cuestión no es entender si Telipinu quería innovar o sólo codificar un procedimiento ya existente (por ej. Gurney, 1966: 10; Riemschneider, 1971: 79; Bin Nun, 1975: 230; Pugliese Carratelli, 1958-1959: 105-106). El Edicto era más propagandístico que normativo, tanto por su carácter como por su intencionalidad.

28. El procedimiento de presentar un asunto al rey a través de una delegación era algo habitual en el mundo hitita: *KUB* XL 62 + XIII 9: I 1-12 (Schuler, 1959: 446-449) y §55 de las Leyes hititas.

te. Comparó su caso con una secuencia de casos anteriores similares. Luego trató de desviar la ira de la opinión pública hacia los otros casos, presentándose no como el último de una secuencia negativa, sino como el primero de una nueva secuencia positiva. Es muy probable que Telipinu acabara por imponerse a la población en general o al menos a una parte de ella (veremos que su discurso iba dirigido sobre todo al sector cuyo apoyo quería ganarse). Pero al mismo tiempo nos permitía, a los historiadores posteriores, atisbar sus crímenes, que conocemos sólo gracias al Edicto.

Veamos ahora los cargos que se le imputaban, aunque sólo fuera como insinuaciones y sospechas. En primer lugar, está la acusación de haber exilado al rey Huzziya y a sus cinco hermanos despojándoles de su estatus regio; en segundo lugar el asesinato de Huzziya y sus hermanos; y por último la muerte de la reina Ishtapariya y del príncipe Ammuna. La responsabilidad de Telipinu en estos hechos se insinúa en dos series de acontecimientos. Primero, parece claro que la opinión pública lo consideraba responsable. La delegación le acusó, obligando a Telipinu a defenderse mediante el Edicto. Menciona incluso los cargos y admite al menos una cierta connivencia. Segundo, resulta significativo que Telipinu incluya su propio caso en una secuencia de casos considerados claramente análogos, y al mismo tiempo admita sin problema la culpa de los reyes precedentes. En aquellos casos los reyes habían conocido una situación muy parecida a la que ahora se dirimía.

La defensa de Telipinu fue la siguiente: es cierto, rebajé a Huzziya y le envié al exilio, pero tuve que hacerlo porque si no me habría asesinado. Por lo tanto, he llevado a cabo una «represalia preventiva» contra Huzziya, al haberlo sorprendido en el momento de cometer un crimen contra mí. Es más, sé que Huzziya me habría matado, pero yo sólo le degradé, así que fui generoso:

> Que se vayan y se queden (allí), que coman y beban, que nadie les haga daño. Y repito: estos hombres me han lastimado, pero yo no los lastimaré (A ii 13-15, §23).[29]

La acusación de haber conquistado el trono ilegalmente se transformó en un alarde de generosidad, benevolencia y tolerancia. Pero lo cierto es que con posterioridad Huzziya y sus hermanos fueron asesinados,[30] así que la defensa de Telipinu carecía de sentido para un observador imparcial.

29. La fraseología de la generosidad deriva del Testamento de Hattushili (i 30-36, iii 20-22 = Sommer, 1938: 6-7, 12-13), y de Forrer, 1926: n.º 10 (Schuler, 1959: 444).
30. La interpretación opuesta de Hardy (1941: 210), aún sostenida por Pugliese Carratelli (1958-1959: 107-109) –una conspiración contra Telipinu en beneficio de Huzziya– se basa en una lectura incompleta y ha quedadc hoy excluida. Cavaignac (1930: 9-14) ya clarificó el relevante pasaje e identificó el rol de los ejecutores.

La defensa de Telipinu contra los desarrollos posteriores fue que estaba ausente ocupado en la defensa de su país. No sabía lo que estaba pasando. La instigación y la ejecución debían atribuirse a otras personas. Aunque no pudo transformar la acusación en jactancia, al menos pudo alegar que no estuvo involucrado en los hechos. Pero parece evidente que sí hubo algún tipo de implicación. Cuando los auténticos ejecutores del crimen fueron acusados por el *pankuš* y condenados a muerte, Telipinu les concedió el perdón. Su complicidad era evidente, pero trató nuevamente de transformar la sospecha en alarde, y de nuevo en un alarde de generosidad, benevolencia y tolerancia. Renuente a matar aunque fuera para ejecutar legalmente a los culpables, ¿cómo podía sospecharse de la complicidad de Telipinu en un asesinato ilegal?[31]

Telipinu se mostró muy evasivo respecto al tercer hecho, el asesinato de la reina y del príncipe. Quizás demasiado evasivo; ni siquiera admitió que fueran asesinados, sólo que «murieron» (A ii 32). Ahora bien, si su esposa e hijo hubieran sido asesinados por la facción rival, es evidente que no se habría mostrado tan evasivo. Al contrario, habría aprovechado la ocasión para protestar y acusar a su vez. O, si las muertes de la reina y del príncipe habían sido naturales, ¿cómo explicar la protesta de la delegación inmediatamente después de ese hecho? La sangre «está por doquier en Hattusha» no se refería ciertamente a unas muertes naturales. Es razonable suponer que a Telipinu no se le consideraba implicado en las muertes de Ishtapariya y de Ammuna, la pareja clave para una posible transferencia del trono. Pero es probable que sus muertes ocurrieran de un modo tan sumamente misterioso (tal vez mediante métodos mágicos)[32] que resultara imposible presentar acusaciones concretas. Así que Telipinu no tuvo que defenderse de esta acusación.

Estos son los argumentos que Telipinu utilizó para su defensa en relación con los episodios de los que se le hacía responsable. Pero desarrolló implícitamente otra línea de defensa más general, basándose en referencias similares. El asesinato de Huzziya por orden de su cuñado Telipinu tenía un paralelo en el asesinato de Murshili por orden de su cuñado Hantili. Los asesinatos de la reina Ishtapariya y de su hijo tenían un paralelo en los asesinatos anteriores de la reina Harapshili y de sus hijos. La pretendida «ignorancia» de Telipinu respecto al asesinato de Huzziya tenía como paralelo la

31. El argumento implícito de Telipinu es idéntico al argumento explícito que utiliza Hattushili III en su carta al rey de Babilonia en *KBo* I 10, Rs. 14-23 (véase especialmente su frase final: «Mirad, la gente no habituada a ejecutar a un reo, ¿como podría asesinar a un mercader?»).
32. Esta hipótesis explicaría la presencia del último párrafo del Edicto (50), donde se formulan las normas contra el uso de la hechicería en la familia real.

«ignorancia» de Hantili del asesinato de Harapshili. La utilización de un ejecutor (Tanuwa) para asesinar a Huzziya también tenía paralelos en el pasado: más recientemente, el caso de los ejecutores Tahurwaili y Tarushhu, y antes Ilaliuma.

¿Por qué recordar estos episodios del pasado, sin duda no olvidados, que incluso podían haber provocado enemistades seculares? Parece que Telipinu pretendía sugerir, sin decirlo abiertamente, que aún en el caso de haber sido inculpado, sólo había hecho lo que otros muchos antes que él. Y si esos otros no habían sido inculpados, ¿por qué acusarle a él? Telipinu también sugería que si tantas personas habían actuado así había sido por motivos que trascendían lo personal. La causa debía buscarse en la organización institucional, no en las responsabilidades individuales. Por lo tanto había que cambiar las instituciones, no castigar al individuo. Por último, Telipinu venía a decir que, a diferencia de otros, él era bueno y generoso: «Yo perdono, yo no mato; yo no sabía, yo no estaba allí. Soy el menos culpable de todos, así que ¿por qué os ensañáis conmigo?». Para transmitir el significado de todo esto Telipinu se remitió a causas generales, sin afirmar nada de modo explícito. Al insertar su causa en una larga secuencia de casos parecidos, minimizó su responsabilidad y exageró la relevancia de las causas generales y los posibles remedios. Concretamente, consiguió neutralizar la indignación de la opinión pública, sin duda exacerbada a raíz del último crimen –es decir, su propio crimen– y desviarla contra sus predecesores, colocándose al lado de los acusadores y gritando más fuerte que nadie contra los fantasmas.

5. SEÑORES Y SERVIDORES

El mundo social del Edicto de Telipinu era un mundo estratificado. Funcionaba correctamente cuando todo el mundo cumplía su rol. La sociedad estaba dividida en dos segmentos: los «servidores» y los «señores» (§7), u hombres de bajo y alto estatus (§33).[33] La diferencia entre ambos era doble. En cuanto a la conducta, los servidores realizaban las tareas ejecutivas, la acción física y manual, mientras que la función de los señores era la toma de decisiones y la expresión verbal. En lo económico, los servidores carecían de propiedad, que pertenecía a los señores. Esta doble diferencia generó una regla fija para el caso concreto de los crímenes relacionados con la sucesión al tro-

33. Sobre la frecuente visión binaria de las estructuras sociales, véase Ossowski (1966: 23-43). Es evidente que el concepto de «sirviente» es relativo; expresa subordinación, no una posición social concreta. Por lo tanto lo que importaba en el Edicto era la oposición binaria, aunque en el nivel inferior hallemos personas de rango no necesariamente bajo.

no: los señores instigaban los crímenes (¡aunque había que demostrarlo!) y los servidores los ejecutaban, y lo hacían para apropiarse de los bienes de los señores asesinados.

Esta interpretación de los acontecimientos se afirma primero en términos «históricos», explicando las razones del deterioro progresivo de la situación ideal de los primeros reinados:

> Cuando posteriormente los servidores de los señores dejaron de ser leales, empezaron a destruir sus casas, a conjurarse contra sus señores y a derramar su sangre (A i 21-23, §7).

Esta afirmación vincula explícitamente la ejecución de actos sangrientos con la apropiación de bienes. Sitúa los hechos en la época de Murshili, cuando carecía de impacto inmediato, pero era útil para anticipar la interpretación de los hechos posteriores. Al final de la parte histórica, donde se habla de las medidas normativas, Telipinu confirma:

> Los que cometen estos crímenes –ya sea un..., un *abubitu*, un jefe de pajes, un jefe de la guardia, un jefe de vinos– quieren apropiarse de las casas regias. Dicen: «esta granja ("ciudad": URU) será mía», y ataca al señor de la casa (A ii 61-65, §32).

No hay que olvidar que toda la sección final del texto (§§ 36-38) habla de los problemas de control y productividad de las granjas agrícolas, de «ciudades» o aldeas con almacenes (URU$^{DIDLI.HI.A.}$ *ša* É$^{MEŠ\ NA_4}$KIŠIB) que figuraban en una lista detallada.[34] Hay una llamada implícita a la clase dirigente para que mantenga el control administrativo efectivo de esas granjas, mientras que las acusaciones y amenazas se dirigen a los campesinos que «bebían la sangre del país» (iii 47).[35] Al parecer, los ataques enemigos y la destrucción y desintegración del control administrativo provocaron la huida de muchos cam-

34. Es interesante observar aquí que las concesiones de tierra más antiguas (y más numerosas), con los sellos n.° 87, 88, 89 (sólo «Tabarna», sin nombres personales) tal vez se remontan a la época de Telipinu: Riemschneider (1958: 327-328) y Otten (1971: 62-64). Si todos los documentos de concesión de tierras pertenecen al período entre Telipinu (o Hantili) y Arnuwanda, su nexo con §§35-40 del Edicto sería relevante. Pero esta propuesta es insostenible si aceptamos fechar los documentos de concesión de tierras con el sello «Tabarna» en el reinado de Hattushili I, como propone Balkan (1973: 72-76), sobre bases prosopográficas (aunque la coincidencia de nombres propios no es decisiva cuando los títulos son diferentes). Compárese la propuesta similar planteada de forma independiente por Bin Nun (1975: 156-157).

35. Véase asimismo Sommer (1938: ii 75-iii 5), con la nueva incorporación *KUB* XL 65 de Kühne (1972: 257-260).

pesinos y el registro fraudulento de cosechas (§§35, 39-40)[36] en detrimento del tesoro del estado y de la clase dirigente.

No todo lo que se expone en la última sección del Edicto es diáfano. Pero así como las medidas de Telipinu sobre el sistema sucesorio eran ficticias, e incluso contraproducentes, las medidas relativas a la protección de la propiedad eran precisas y eficaces:

> Si un príncipe transgrede, debe pagar por ello con su cabeza. Pero ¡manteneos lejos de su casa y de su hijo! ¡No se puede robar paja y madera a los príncipes! (A ii 59-61, §32).

Así se habrían eliminado los incentivos económicos para cometer crímenes políticos. Estaba prohibido que los asesinos se apropiaran de los bienes de las víctimas, y los hijos de las víctimas, llamados a heredar los bienes de su padre, quedaban excluidos del castigo.

La distinción de clase entre servidores y señores afectaba no sólo al patrimonio, sino también a la imputación de responsabilidad personal. En los crímenes políticos la distinción entre ejecutores e instigadores trasladaba el peso de la culpa a los servidores que ejecutaban las órdenes, mientras se eximía a los señores. En primer lugar, se establecían diferencias en cuanto a los objetivos: los señores actuaban —si es que actuaban, cosa dudosa— para el «noble» fin de la realeza, mientras que los servidores actuaban con fines de baja estopa, es decir, la apropiación de bienes materiales. Además, como la posesión de bienes les permitía, de algún modo, mejorar su rango y, hasta cierto punto, elevarse al nivel de los señores, su acción suponía una subversión antinatural de las debidas relaciones de estatus, y ese cambio tenía connotaciones negativas. En cambio, los señores actuaban en una competición entre pares, una especie de proceso por eliminación, un «juego» que podía discurrir con más o menos corrección. Pero ese juego era exclusivo de la clase dirigente.

Para desacreditar a los servidores se trataba diferentemente a los ejecutores y a los instigadores de crímenes a la hora de concretar sus incuestionables responsabilidades. La responsabilidad del ejecutor siempre era física y, por lo tanto, reconocible con toda precisión. Y tanto más cuanto que para tomar posesión de la propiedad de la víctima debía declarar abiertamente la acción emprendida. En cambio, la responsabilidad del instigador, incluido Telipinu, sólo se presumía. Podía declarar tranquilamente que el ejecutor había obrado por su cuenta y riesgo, fuera del control del instigador. Los instiga-

36. Los abusos en el registro de los robos eran muy corrientes también en las «Instrucciones», por ej. Schuler (1957: 50-51; 1959: 447) y Riemschneider (1965: 338).

dores «no saben», así que no son responsables. Hantili no sabía, incluso fue por ahí preguntando «¿Quién los ha matado?» (C ii 4). Telipinu estaba fuera del país –tenía una «coartada»–, y sólo se enteró de las muertes con posterioridad, e inmediatamente tomó medidas de justicia.

La jerarquía de responsabilidades era incluso triple. Distinguía entre «beneficiarios» (los futuros reyes), «instigadores» y «ejecutores». En el caso del asesinato de la reina Harapshili, sólo hubo un ejecutor (el paje Ilaliuma) y un beneficiario (Hantili), quien negó haber sido el instigador y por lo tanto dejó que mataran al ejecutor. Pero en otros dos casos la distinción fue triple. En los acontecimientos posteriores a la muerte de Ammuna, el beneficiario fue de hecho Huzziya (el rey sucesor), el instigador fue Zuru, «jefe de la guardia», y los ejecutores fueron Tahurwaili (que mató a Tittiya y a sus hijos) y Tarushhu (que mató a Hantili y a sus hijos). En los acontecimientos posteriores, el beneficiario fue Telipinu, hubo una serie de instigadores («siete grandes hombres») y Tanuwa fue el ejecutor que mató a Huzziya y a sus hermanos. Telipinu, protegido por la doble línea de instigadores y ejecutores, pudo afirmar fácilmente que había sido el beneficiario por pura casualidad, y que era inocente y estaba lleno de buena fe.

La jerarquía de responsabilidades era la base para emitir un mensaje muy claro, con insinuaciones de complicidad dirigidas a los miembros de la misma clase. Telipinu les decía a sus pares «castiguemos a los ejecutores y salvemos a los instigadores, salvémonos nosotros que somos los instigadores». Así había sido en el pasado, pero como el pasado ya era pretérito, era inútil acusar a los ejecutores. Tenían que ser castigados, cierto, pero no con la pena capital. Telipinu tenía una propuesta distinta para el futuro: ¿qué ganaríamos con usar a estos ejecutores, que son servidores codiciosos que cortan cabezas para apropiarse de nuestros bienes? ¡No, actuemos «legalmente»! Cuando un miembro de nuestra clase, de nuestro círculo, cometa un crimen (es decir: si queremos eliminar a alguien con el pretexto de un crimen), en lugar de ordenar su muerte, procesémosle. Castiguémosle personalmente, pero no toquemos a su familia (cuyos miembros son casi siempre parientes nuestros) ni a su propiedad (que podría pasar a los sirvientes):

> Cuando alguien, entre sus hermanos y hermanas, hace un mal, tiene que pagar por ello ¡con su real cabeza! Se convocará al tribunal y, si se le juzga culpable, tendrá que pagar con su cabeza. Pero no será asesinado secretamente, como Zuru, Tanuwa, Tahurwaili y Tarushhu. No harán nada contra su casa, sus hijos y sus esposas. Si un príncipe es culpable, también tendrá que pagar con su cabeza. Su casa y sus hijos no se tocarán. Las razones de la ejecución de un príncipe no afectarán a sus casas, a sus campos, a sus viñas, a sus eras, a sus sirvientes, a sus bueyes ni a sus ovejas (A ii 50-58, §31).

Respecto a su sincero deseo de aplicar sentencias y sanciones, recordemos que las penas anunciadas por la asamblea (*pankuš*) contra los ejecutores de los últimos actos sangrientos fueron rebajadas, y prácticamente se anularon gracias a la intervención directa de Telipinu. También parecía inclinado a dar más poder al tribunal (*tuliya*) a expensas de la asamblea, es decir, otorgar más poder a una entidad más restringida y seguramente más dependiente del rey tanto por su funcionamiento como por la forma de su elección. Y ello en detrimento de una organización más amplia susceptible de escapar al control real y con voluntad propia. ¿Es acaso mera casualidad que después de Telipinu se deje de hablar para siempre del *pankuš*? Es posible que Telipinu buscara un órgano más dispuesto a ocultar casos que a resolverlos.

6. El frente exterior

Según el modelo positivo de los reinados anteriores, la vieja solidaridad interna había posibilitado las victorias militares contra los enemigos extranjeros. Es lo que describen las frases estereotipadas antes citadas, y el mejor ejemplo de ello son las prestigiosas acciones de Murshili, el conquistador y destructor de Aleppo y Babilonia (§9). Los éxitos militares no eran fines en sí mismos, pero tenían dos efectos: expandir un país inicialmente «pequeño» y asegurar a los miembros de la corte inmejorables posibilidades políticas y económicas en las tierras conquistadas:

> A su regreso de una expedición, todos sus hijos fueron a un país (conquistado)... Gobernaron los países, y se fundaron grandes ciudades (A i 8-9, 11-12).

El modelo negativo, los reinados de los crueles regicidas, se caracterizaba por la discordia en lugar de la unidad, y por el fracaso en lugar del éxito en las relaciones con los enemigos. Sobre Ammuna concretamente se dice:

> El país hizo la guerra contra él... pero dondequiera que su ejército entabló batalla, no regresó victorioso (A ii 1-4, §21).

Además, la debilidad militar propiciaba la infiltración de enemigos en el propio país de Hatti. Los hurritas atacaron los campos, provocando destrucción y pánico a su paso, una situación que era el resultado directo de la intervención divina (B ii 1-2: «Ammuna fue rey, pero los dioses reclamaron la sangre de su padre Zidanta»; A i 43: «los dioses convocaron a los hurritas»). Los dioses querían aislar al parricida y destruir su monarquía ilegítima. Pero humanamente, el fracaso militar era la consecuencia inevitable de la discor-

dia interna: un país unido es fuerte, un país dividido se convierte en presa de sus enemigos.

Bajo esta luz, adquiere todo su significado un pasaje que describe las acciones militares de Telipinu:

> Cuando yo, Telipinu, me senté en el trono de mi padre, fui a la guerra contra Hashuwa y destruí Hashuwa. Mi ejército estaba en Zizzilippi y la batalla se libró en Zizzilippi. Cuando yo, el rey, fui a Lawazantiya, Lahha me fue hostil e instó a Lawazantiya a rebelarse; pero los dioses la pusieron en mis manos (A ii 16-22).

Telipinu se sirvió del favor divino manifestado en los inicios de su reinado para enfatizar su legitimidad o al menos su capacidad para cumplir con el rol de rey. Telipinu superó la «prueba» militar, tranquilizando a sus súbditos respecto a su condición regia y al futuro económico del país. El reino hitita era «pequeño»:[37] los kashka bloqueaban el acceso al mar Negro, el nuevo reino de Kizzuwatna lo separaba del Mediterráneo, y los hurritas cortaban el acceso a Mesopotamia y Siria. Pero el viejo modelo demostraba que esto no era un problema insuperable, siempre que el rey actuara igual que los anteriores reyes paradigmáticos. Cabe mencionar otras dos referencias a la situación de Telipinu que vinculan entre sí los pasajes militares del Edicto. La primera se refiere a las oportunidades abiertas: el éxito militar en países enemigos acarreaba nombramientos a puestos de gobierno en los países anexionados, como ocurría en los primeros reinados paradigmáticos. Telipinu sugiere: Si actuamos con unidad, nos expandiremos de nuevo hasta el mar como en los viejos tiempos (mientras que ahora Kizzuwatna está en medio), habrá más ciudades que gobernar, y esos atractivos puestos serán vuestros, miembros de la corte. Si, por el contrario, seguimos con nuestras luchas internas, habrá que temer más ataques enemigos, más destrucción en nuestro país, la huida de los granjeros, la deserción de granjas y ciudades, y problemas de abastecimiento.

El segundo comentario era inquietante y llamaba a la movilización. Invitaba a los cortesanos a unir sus fuerzas para hacer frente a los peligros del exterior, una técnica a menudo utilizada para consolidar un nuevo régimen. Había que dejar a un lado los conflictos internos y realizar un esfuerzo común contra los invasores, fueran reales o imaginarios. En términos concre-

37. Creo que la frase de Telipinu calificando el reino de Labarna de «pequeño» alude a las dimensiones del reino controlado por el propio Telipinu. La contradicción en la descripción del reino de Labarna calificándolo de «pequeño» pero con «fronteras junto al mar» la recoge Kammenhuber (1958: 142-143) y explica esa afirmación como una retroyección tanto del reino de Hattushili como del programa de Telipinu (§29). Esa sugerencia coincide con el enfoque de mi estudio.

tos; el posible invasor parecía identificarse con los hurritas, probablemente el recién constituido reino de Mitanni. Las actividades militares de Telipinu en Hashuwa y Lawazantiya se centraron en el sureste de Anatolia, junto al país hurrita. Los hurritas aparecen explícitamente mencionados tanto en los buenos reinados (Murshili los derrotó en el curso de su expedición a Babilonia, A i 30) como en los reinados caóticos (grupos hurritas atacaron e invadieron el país, A i 43-46).[38] Ya hemos mencionado que Telipinu fue selectivo en la elección de los acontecimientos que cita. También durante el paradigmático reinado de Hattushili hubo incursiones hurritas, pero eso no podía decirse porque los ataques enemigos se asociaban al modelo de un mal reinado. Dado el criterio selectivo de Telipinu, cualquier alusión a incursiones hurritas por fuerza tenía que constituir un mensaje importante. Las referencias al peligro hurrita del pasado habrían causado impacto entre un público enfrentado a ese mismo peligro en el presente. Telipinu pudo exagerar el peligro hurrita para movilizar fuerzas, pero difícilmente pudo inventarlo.

7. SOLIDARIDAD

Reuniendo y sintetizando estas observaciones, se obtiene una nueva visión del Edicto de Telipinu en el marco jurídico y político del estado hitita, una nueva valoración de la introducción histórica y una nueva perspectiva sobre los objetivos y acciones de Telipinu.

Telipinu fue acusado. La llegada de una delegación de «hombres de los dioses» era la manifestación oficial de un ambiente hostil, o como mínimo de sospecha, respecto a su modo de acceder al trono y a sus acciones durante los primeros días de su reinado. La condena emitida por la asamblea (*pankuš*) contra los ejecutores del último crimen es otro rasgo oficial que apunta en la misma dirección. Telipinu estaba imputado, se sentía inseguro, y decidió promover un edicto para escapar de aquella difícil situación. Su implicación personal era doble: era la persona acusada, y además era el rey; tenía que juzgar y tomar medidas. Explotó aquella doble implicación mediante el Edicto, en el que Telipinu, en calidad de rey, actuaba para salvar a Telipinu como persona imputada. No lo podía hacer de forma demasiado abierta, pero la finalidad del texto es evidente si se lee en «profundidad» —como yo he tratado de hacer—, descifrando alusiones y pasajes que contienen referencias re-

38. Es legítimo plantear dudas sobre la historicidad de la derrota de Murshili I a manos de los hurritas. Es posible que Telipinu actualizara la expedición de Murshili a Yamhad, Hana y Babilonia con una mención de los hurritas, que en su época eran sin duda el pueblo clave para quien quisiera repetir una empresa similar.

cíprocas. Telipinu logró el efecto deseado. Bajo el mensaje formal transmitió un mensaje genuino. Es admirable su habilidad para dar con la expresión correcta para su mensaje. No era lo bastante obvio ni tampoco lo bastante disimulado como para pasar desapercibido o pecar de ambiguo. La técnica de la ocultación resultó eficaz.

El mensaje formal «de superficie» era simple, y puede sintetizarse del modo siguiente: el reino de Hatti, inicialmente caracterizado por la armonía interna y el éxito contra los enemigos, había conocido una evolución negativa debido a las luchas internas, propiciando una crisis institucional y los ataques enemigos. El devenir del país había tocado fondo. Ahora yo, el rey, he decidido poner remedio a la situación mediante la promulgación de unas reglas que acabarán con la disensión y de unas medidas prácticas que nos traerán la paz. A partir de hoy mismo, y empezando por mí, todo cambiará. Mi reforma restablecerá el modelo antiguo.

Pero el mensaje «profundo», el genuino, era distinto y contenía recomendaciones sobre las acusaciones contra él. Instaba al pueblo a recordar que muchos otros reyes (prácticamente todos) habían hecho lo mismo en el pasado, así que ahora no había por qué ensañarse con él. Telipinu proponía olvidar el episodio, siempre que fuera el último, y a partir de ese momento todo el mundo estaría vigilante para que no se repitieran crímenes similares. Recordemos que Telipinu sería el primero en beneficiarse físicamente de la interrupción de la cadena de regicidios. Por último, Telipinu proponía concentrarse en las medidas moralizadoras y punitivas contra los malvados ejecutores, pertenecientes a la clase de los servidores, salvando así a la clase dirigente y sobre todo al rey. Si estas recomendaciones se aplicaban, la clase dirigente tendría a su disposición puestos de gobierno y beneficios económicos, y dejaría de preocuparse por defender sus propiedades contra amenazas desde abajo (servidores) o del exterior (enemigos).

El edicto de Telipinu era en esencia una autodefensa bien articulada, una llamada a la solidaridad que en ocasiones se transformaba en una denuncia de complicidad, dirigida a toda la clase dirigente. La llamada a la unión, a mantener la concordia y la solidaridad, que Telipinu propone primero en forma de un modelo histórico y después en forma de una llamada directa y de nuevas normas, no era una llamada genérica, sino una invitación a unirse a él, a estar armónica y solidariamente con él, contra las amenazas internas y externas. La necesidad de solidaridad constituía el punto de partida de todo el edicto, porque era la principal preocupación de su autor. Por eso la insistencia en la solidaridad prevaleciente en el estado y en la corte hititas durante los primeros reinados no era un dato histórico objetivo, un dato evidente porque hubiera existido realmente, sino un recurso retórico, persuasivo, una función de los objetivos del autor del mensaje. La solidaridad para-

digmática del Reino Antiguo no era sino una proyección al pasado de la denuncia de complicidad y llamada de solidaridad que Telipinu dirigía a los nobles de su corte.[39]

La historia institucional del estado hitita que presenta Telipinu (concordia → desintegración → concordia renovada) no era sino una aplicación del patrón general (bien → mal → bien) que caracteriza todos los edictos «reformadores». Deberíamos reescribir la historia institucional del estado hitita basándonos en datos reales, olvidando el modelo de Telipinu. Creo que esa reconstrucción histórica «real» sería muy diferente, tanto en los detalles como en su desarrollo general. En cuanto a los detalles, no creo, por ejemplo, que el acceso al trono de Murshili o de Telipinu fuera muy distinto –o sea, más acorde con los criterios de legitimidad en vigor– de la conquista del trono de Hantili, Zidanta o Huzziya. No creo que el éxito militar tuviera una correlación directa con la concordia interna. Por último, no creo que podamos seguir a Telipinu en su distinción, tácitamente adoptada por la mayoría de historiadores modernos, entre reyes «buenos» (los tres primeros y el propio Telipinu) y «malos» (los del conflictivo período intermedio). En cuanto a la evolución general, no creo que el Reino Antiguo fuera un ejemplo de desintegración tras una presunta unidad original. Al contrario, fue la difícil y dolorosa construcción y organización de un estado unitario a partir de una situación política sumamente fragmentada. En la época de Hattushili observamos indicios claros de una situación «capadócica», es decir, la coexistencia de diversas ciudades-estado puntualmente en lucha unas con otras. El Testamento y los Anales de Hattushili evidencian con toda claridad el rol de las ciudades de Kushara y Hattusha, las luchas contra las ciudades de Zalpa, Shanahuitta, Nenasha y otras muchas, y su integración en el reino merced al matrimonio de los jefes locales con las hijas del rey. Rasgos similares aparecen también en el cuadro que describe el Edicto de Telipinu, aunque hable de unidad. Desde esta óptica de una construcción dolorosa e incluso violenta de una unión que (históricamente) era el punto final y no el punto de partida (mítico), las luchas cortesanas concentrarían en la capital los conflictos que inicialmente se habían extendido por todo el territorio. Si, como creo, ésta fue la principal tendencia de la historia institucional del Reino Antiguo hitita, hay que reconocer que esa historia aún está por hacer.

Además de aclarar el significado real del concepto de «solidaridad», la superposición equilibrada de una lectura «superficial» y de una lectura

39. Hattushili ya había recomendado solidaridad con los mismos fines y en los mismos términos (en realidad, como se dice en la n. 19, fue el joven Murshili). No hay mejor expresión de ello que la frase: «¡Que tu familia esté unida como la del lobo!» (Sommer, 1938: ii 46) –donde el lobo es un símbolo de intimidación, no de justicia (§37 de las Leyes).

«profunda» del texto también clarifica el significado del concepto de «reforma». La lectura superficial es claramente reformista (se acabó el pasado reciente; a partir de ahora haremos lo contrario), no así la lectura profunda. La esencia de las medidas no alteró realmente la situación, como se desprende del procedimiento de acceso al trono. Las llamadas de Telipinu eran más moralistas que jurídicas. Insistía en una repetición de hechos y pautas. Ninguno de estos elementos constituía una reforma, sino una *ficción de reforma*. Así como los sueños sirven para seguir durmiendo, también la proclamación de un edicto de reformas podía servir para perpetuar la práctica política vigente. Los conflictos emergentes se resolvían mediante un ritual de palabras, pero sin introducir herramientas efectivas para el cambio. La reforma puramente verbal siempre ha sido un instrumento común y eficaz del conservadurismo.

No sabemos si el reinado de Telipinu se modeló según el viejo paradigma —y cuesta creer que fuera así—, es decir, basándose en la paz y la concordia interna, con éxito en la guerra y expansión frente a los enemigos. De acuerdo con la evidencia disponible, fue precisamente durante su reinado cuando la corte y el país hititas conocieron su peor crisis, mientras los estados de Kizzuwatna y de Mitanni consolidaban su poder en el sur y en el sureste respectivamente. Es un error historiográfico un tanto peculiar, aunque hasta ahora muy corriente, convertir las promesas y declaraciones de futuro de Telipinu en relatos de acontecimientos ya acaecidos. No podemos confundir esperanzas y normas con episodios históricos, ni ver en ellas evidencia del restablecimiento de la unidad y la armonía del reino hitita bajo Telipinu. Soñar no es estar despierto, sino todo lo contrario.

3. SHUNASHURA, O DE LA RECIPROCIDAD*

NOTA INTRODUCTORIA

Los hititas, que gobernaron en Anatolia y gran parte del norte de Siria durante la segunda mitad del II milenio, nos han legado el mayor número de tratados políticos de todo el Próximo Oriente. Estos tratados pueden dividirse en dos grupos, en función del estatus del segundo firmante del tratado. Hay tratados paritarios entre iguales y tratados de vasallaje con subordinados, que es el grupo más numeroso. Los tratados debían renovarse periódicamente puesto que eran acuerdos entre dos individuos, dos reyes, y no entre dos estados. También tenían que tener en cuenta los cambios producidos en las relaciones políticas, cambios que podían crear situaciones diplomáticas atípicas cuando un rey antes par se convertía en vasallo. Aunque todos conocieran la realidad política, la diplomacia desaconsejaba las declaraciones categóricas sobre la situación de hecho. Esta es la realidad que aquí se analiza. El estado anatólico suroriental de Kizzuwatna era par de Hatti, pero a principios del siglo XIV se convirtió en vasallo del rey hitita Tudhaliya II. Aquella nueva realidad se plasmó en un tratado que se sirvió de un lenguaje sumamente cuidado para no herir la susceptibilidad del rey de Kizzuwatna. En este capítulo se analizan las discrepancias entre la realidad política y el lenguaje diplomático.

Wilhelm (1988) estableció la identidad del signatario hitita del tratado, Tudhaliya II. El tratado de Shunashura y otros muchos tratados hititas que se mencionan en este capítulo han sido recientemente traducidos al inglés por Beckman (1996).

* Publicado originalmente como «Storiografia politica hittita. I: Šunaššura, ovvero: della reciprocità», en *Oriens Antiquus* 12 (1973), pp. 267-297.

El águila y la serpiente suscribieron una alianza y juraron ser amigos; pero el águila permaneció en lo alto del árbol y la serpiente en su base.

El mito de Etana (líneas 9-12 de la versión medioasiria).

1. LA SIMETRÍA COMO EXPRESIÓN FORMAL DE LA RECIPROCIDAD

Lo que llama inmediatamente la atención del tratado entre un rey de los hititas y Shunashura, rey del país de Kizzuwatna,[1] es su estructura simétrica. La parte prescriptiva del tratado consta de dos partes prácticamente calcadas que se repiten en una secuencia alternativa de cláusulas, unas veces en beneficio de un socio y otras en favor del otro. También la introducción histórica y el párrafo final del tratado que aborda el problema de las fronteras revelan un juego de paralelismo y oposición que deja traslucir una estructura duplicada, como un espejo.[2] Enseguida comprendemos que esta estructura literaria —tan pedante con su técnica de duplicación— está destinada a garantizar y a enfatizar la posición paritaria de ambos socios.

Esta estructura formal no aparece sólo en el tratado de Shunashura. El período histórico en el que se inserta este tratado se caracteriza por abordar las relaciones políticas en términos de paridad y de reciprocidad. Este enfoque privilegia las formas dúplices en los actos que caracterizan las relaciones políticas (intercambio de dones, matrimonio), y lo vemos sobre todo en los textos que las definen (tratados, cartas).[3] Los textos o las fórmulas con esta

1. En Laroche (1971: n.º 41) puede encontrarse una lista de manuscritos. La versión acádica, que está completa y se analiza aquí, ha sido transcrita y traducida por Weidner (1923: n.º 7, 88-111), y en parte por Goetze (1940: 36-42, 50-51). El fragmento de la versión hitita ha sido transcrita y traducida por Goetze (1924: 11-18); también Petschow (1963: 242-243). El otro fragmento, *KUB* XXXVI 127 (Laroche, 1971: n. 131; Petschow, 1963: 244-245) pertenece a otro tratado, quizás de otro Shunashura, ver Houwink ten Cate (1970: 5 n. 17, 44 n. 16, 60 n. 20) contra Kammenhuber (1965: 179 n. 13, 1968: 37). Sobre el nombre Shunashura, véase Kammenhuber (1968: 87-93). En Beckman (1966: 13-22) hay una traducción completa al inglés tanto de la versión acádica como de la hitita.

2. La otra solución, esencialmente equivalente pero mucho más corta, es definir la cláusula sólo para el otro socio y luego declarar que las cosas son «iguales» (*QATAMMA*) para la otra parte; es la forma adoptada en la versión hitita.

3. Sobre este punto, véase Liverani (1990). Los problemas de simetría han atraído la atención de muchos estudiosos, especialmente de los estudios estructuralistas de las «organizaciones binarias» en los sistemas de parentesco, en las relaciones de intercambio, etc. El presente estudio trata en especial del juego entre paridad y desequilibrio, un problema muy debatido, pero yo me limito a citar las contribuciones de Lévi-Strauss (1944, 1956).

estructura son tan frecuentes y reveladores en el Próximo Oriente de la época como escasos en otros períodos. Esta es una clara consecuencia de la red internacional de larga distancia existente en aquella época. Las comunidades políticas que tradicionalmente habían estado encerradas en sí mismas, se abrieron para establecer contactos con otras comunidades, próximas y remotas. De ahí que utilizaran fórmulas diplomáticas que garantizaran el prestigio y el rango de las partes.

Más concretamente, parece que el tratado paritario está especialmente vinculado al estado de Kizzuwatna, aunque es probable que esa vinculación se deba a la falta de documentación disponible. El tratado entre Pilliya de Kizzuwatna e Idrimi de Alalah (Wiseman, 1953: n. 3) presenta quizás la estructura más rigurosamente dúplice, presente en la totalidad del texto. Además, muchos tratados entre Kizzuwatna y Hatti utilizan el mismo modelo-espejo. Se trata de los tratados entre Pilliya y Zidanta (*KUB* XXXVI 108 = Laroche, 1971: n. 25; véase Otten, 1951), entre Eheya y Tahurwaili (Otten, 1971), entre Ishputahshu y Telipinu (*KUB* XXX 42: iv 15-18 = Laroche, 1971: 163-164; *ibid.*: n. 21) y entre Paddatishu y un rey hitita desconocido (*KUB* XXXIV 1 = Laroche, 1971: n. 26; Meyer, 1953; Beckman, 1996: 11-13). Dado que estos tratados fueron los precursores inmediatos del tratado de Shunashura, los escribas que redactaron este último tenían que conocerlos y tenerlos mentalmente –si no físicamente– presentes. Porque, en efecto, en el tratado de Shunashura figuran frases calcadas de tratados anteriores, tanto en la fórmula introductoria (luego lo veremos con más detalle) como en las distintas cláusulas (Otten, 1951: 131-132, 1971: 66-67). Así que el tratado de Shunashura responde a una pauta de relaciones perfectamente establecida entre Hatti y Kizzuwatna, una tradición que resurgía de vez en cuando en tratados cuya estructura simétrica destacaba la paridad de rango entre ambos socios.

Pese a que el nombre del rey se ha perdido y la fecha exacta del tratado de Shunashura es incierta (sobre viejas propuestas para una fecha más baja, compárese Weidner, 1923: 88 n. 6), los hechos registrados en su introducción histórica apuntan a una situación política que encaja perfectamente con la primera parte del reinado del rey hitita Shuppiluliuma. Existe un creciente consenso a favor de esta datación.[4] El tratado no puede ser posterior, pero no

4. Korošec (1931: 6 n. 6) y Laroche (1971: 9). La datación se basa en los acontecimientos históricos que se narran en la introducción, de modo que su plausibilidad desde el punto de vista formal no es una tautología sino una confirmación útil. Sobre la cronología de Shunashura (II) y de la dinastía de Kizzuwatna en relación con la hitita (y con Mitanni y Alalah), véase Goetze (1957b: 70-72) y Kammenhuber (1968: 97-98); puede completarse con los sincronismos publicados por Otten (1971: 66-68). Ahora se cree que el tratado es de la época de Tudhaliya II (véase Wilhelm, 1988), que rebajó la datación de Shuppiluliuma en medio siglo.

se excluye una fecha más temprana.[5] El tratado de Shunashura tuvo que coincidir con un cambio en las relaciones políticas, que habría conllevado un cambio también en el lenguaje empleado para expresar esas nuevas relaciones. Desde el punto de vista político, es el momento, o muy próximo, de la sustitución de las relaciones de paridad entre ambos estados por la supeditación de Kizzuwatna a Hatti. Desde el punto de vista formal, es el momento del abandono del tratado de paridad para dar paso a un tratado de vasallaje.[6]

La coincidencia entre la evolución real de la relación política y la evolución formal de su expresión parece lo suficientemente importante como para analizarla aquí. Como es lógico, la evolución formal es algo más tardía que la evolución política. Se siguió utilizando el lenguaje propio para expresar un determinado tipo de relación cuando esa relación ya había experimentado un cambio sustancial. La necesidad de expresar de algún modo los cambios que se estaban produciendo provocó que el viejo esquema apareciera plagado de numerosas incoherencias. Podemos utilizar esas incoherencias como indicadores del cambio en curso. La inadecuación de un modelo simétrico para expresar unas relaciones desiguales se detecta en algunos rasgos indefectiblemente asimétricos.

A veces la incongruencia y el anacronismo de un modelo simétrico resultan casi «sarcásticos». Cuesta imaginar que este tipo de efectos «sarcásticos» sean intencionados, o al menos destinados a que se noten. Es evidente que la utilización de una fórmula tradicional para expresar una nueva relación responde a la voluntad de hacer que el cambio sea menos evidente y penoso. No pretende añadir connotaciones irónicas al penoso hecho de convertirse en un subordinado político. Sin embargo, el contraste entre paridad formal y desequilibrio real es lo bastante evidente para que el destinatario del texto lo advierta. Sus autores de la cancillería del palacio hitita lo redactaron así voluntaria y conscientemente. Años más tarde, una vez consolidada la situación política, aquella misma cancillería hitita no tuvo reparos a la hora de modificar *ex novo* todo el modelo de los tratados, conservando únicamente algunos restos de paridad formal, poco relevantes en sí mismos aunque no exentos de interés para la teoría política (Liverani, 1967a sobre la «protección» recíproca).

5. Klengel (1968: 65 n. 10). Las peculiaridades de los *ductus* y lenguas de los fragmentos hititas (véase Kammenhuber, 1965: 179 n. 13) no permiten optar entre Shuppiluliuma y su inmediato predecesor.

6. Todavía no se ha estudiado debidamente el establecimiento del tipo de tratado de vasallaje por parte de la cancillería de Shuppiluliuma (Liverani, 1963: 45-46). El tema suele ocultarse en las clasificaciones tipológicas que ignoran los cambios diacrónicos, como los de Schachermeyr (1928) y Korošec (1931). Von Schuler (1965b y 1964: 38-39) ha introducido más matices, pero también elude una visión diacrónica.

La ficción de simetría —o la simetría «sarcástica»— encuentra, así, un contexto histórico preciso en un momento dinámico, un momento de cambio entre dos situaciones estáticas que se expresan mediante fórmulas que no son ni ficticias ni «sarcásticas». De una tradición de paridad en las relaciones políticas expresada mediante tratados paritarios, pasamos a una tradición de subordinación política expresada a través de edictos unilaterales con cláusulas unilaterales. Durante estas dos situaciones estáticas las relaciones políticas eran tan estereotipadas y evidentes que los tratados que las definen transmiten poca o nula información más allá de su propia existencia.[7] Además, la información que se obtiene del modelo formal no puede ser más obvia y banal. En cambio, el tratado de Shunashura debe leerse con suma atención de principio a fin. El mensaje que transmite no es ni evidente ni previsible: es un mensaje nuevo. Su estructura es claramente distinta de los usos tradicionales, como lo demuestra la utilización del modelo dúplice para expresar unas relaciones desiguales y no las habituales relaciones entre pares. Ese mero hecho tansmite un mensaje, rico en información por lo inesperado, y rico en connotaciones porque se identifica más por la forma de presentar las cláusulas que por las cláusulas en sí mismas.[8]

2. ANÁLISIS DE LA SECCIÓN JURÍDICA

2.1. Las cláusulas simétricas

Decíamos que gran parte del texto presenta una estructura basada en cláusulas rigurosamente simétricas. Si todo el texto fuera estrictamente simétrico, o si no hubiera signos de alteración, el problema de nuestro análisis no se habría ni siquiera planteado. Tendríamos una correspondencia estática entre un signo y su significado habitual, entre un contenido y la forma que mejor lo expresa. Así que no es preciso insistir aquí en las cláusulas enteramente simétricas, que ocupan el texto de i 49 a iii 33 y que se resumen en una declaración al final, que sin ser dúplice, también expresa una simetría perfecta:

7. Sobre la conocida relación entre la predecibilidad de un mensaje y el volumen de información que contiene, basta con citar a Pierce (1961).
8. Estos problemas no difieren demasiado de los estudiados por Eco (1971: «Semantica delle ideologie», 147-155 y «I percorsi del senso», 48-50). Incluyen el carácter ideológico de asignar una connotación fija a un determinado mensaje (en nuestro caso una forma duplicada con connotaciones de paridad de rango), el uso propagandístico de la connotación normal para ocultar otras connotaciones, y los problemas generados por la introducción de una nueva connotación.

El país de Kizzuwatna y el país de Hatti están en verdad unidos, y ciertamente mantienen su amistad (iii 31-35).

Todas las cláusulas que preceden a esta síntesis, destinadas a demostrar su aplicabilidad, se caracterizan por una repetición duplicada, normalmente del tipo A = A'; la misma cláusula se repite dos veces, invirtiendo únicamente los papeles de Hatti y de Kizzuwta. Por ejemplo:

Si alguien o alguna ciudad se rebela contra el Sol y se convierte en su enemigo, cuando Shunashura sea informado de ello, enviará (un mensajero) al Sol (ii 16-18).

Si alguien o alguna ciudad se rebela contra Shunashura y se convierte en su enemigo, cuando el Sol sea informado de ello, enviará (un mensajero) a Shunashura (ii 19-21).

O bien:

Si un hombre de Hatti oye algo sobre Shunashura por boca de un enemigo, enviará (un mensajero) a Shunashura (iii 21-23).

Si un hombre de Kizzuwatna oye algo sobre el Sol por boca de un enemigo, enviará (un mensajero) al Sol (iii 24-26).

Hay más ejemplos.[9] En algunos casos, el modelo dúplice se hace cuadrar (por así decir): en cada proposición se introduce un nuevo rasgo calcado mediante una correlación «si... también...» (*kimē... qatamma...*). En consecuencia, este tipo de modelo es A:A' = A':A. Por ejemplo:

Si el Sol protege a su persona y a su país, también protegerá al país y a la persona de Shunashura (i 50-52).

Si Shunashura protege a su persona y a su país, también protegerá al país y a la persona del Sol (i 56-57).

O bien:

9. Las cláusulas dúplices aparecen a veces emparejadas una tras otra (ii 16-18 = 19-21; ii 22-23 = 24-25; iii 13-14 = 15-16; iii 17-18 = 19-20, etc.); a veces se agrupan dos o tres cláusulas (i 60-64 = ii 2-6, i 65-ii 1 = ii 7-15; ii 26-28 = 34-36, 29-30 = 37-38, 31-33 = 39-41; ii 42-45 = 52-55, 46-48 = 56-58, 49-51 = 59-62).

Si una ciudad del país del Sol inicia hostilidades –siendo el enemigo del Sol también es el enemigo de Shunashura– lucharán juntos (ii 26-28).

Si una ciudad del país de Shunashura inicia hostilidades –siendo el enemigo de Shunashura también es el enemigo del Sol– lucharán juntos (ii 34-36).[10]

Es evidente que esta simetría «igualada», aunque apenas añade nada a la esencia de las cláusulas, resulta sumamente efectiva para enfatizar el modelo paritario y expresar la paridad destacando la reciprocidad de trato –y por lo tanto de rango– entre los socios.

En general, las cláusulas estrictamente paritarias hacen referencia a un amplio abanico de temas: la protección, el reconocimiento de herederos designados, el trato a los rebeldes, la inteligencia, el suministro de tropas y la extradición. Estas son las cláusulas habituales de un tratado paritario. Yo diría incluso que son las cláusulas normales de *cualquier* tratado: no hay ninguna especificidad que sea de aplicación exclusiva a ese tratado y no a otros. Son, por lo tanto, cláusulas estereotipadas y abstractas; no menoscaban ni en un sentido ni en otro la esencia de la relación. Si son las únicas cláusulas de un tratado, dan origen a una relación paritaria; pero cuando van acompañadas de cláusulas desequilibradas, no eliminan la desigualdad.

Es más, tenemos la sensación de una prolijidad y de una reiteración excesivas, o al menos de preocupación por subdividir al máximo temas que podrían fácilmente combinarse y sintetizarse. El propósito es evidente: lograr el máximo resultado, en cuanto a espacio e impacto entre el público, de las cláusulas que en realidad son menos importantes. El recurso de fragmentar los temas, de duplicarlos y presentarlos como un calco e incluso de cuadruplicarlos mediante la «simetría igualada», garantiza su enfatización. No transmiten mensajes suplementarios, sino que destacan los ya existentes. Vienen a decir lo siguiente: «Ojo, el mensaje que transmitimos es importante». Lógicamente, la tarea del autor es convencer al público de la importancia del mensaje, pero el hecho mismo de enfatizarlo demuestra que el mensaje no es en realidad importante en sí mismo. Aquí el énfasis subraya un mensaje débil, o inexistente. Es el típico procedimiento que se utiliza en cualquier propaganda: hacer que el público se concentre en un mensaje «vacío», pero grato, para desviar la atención de un mensaje «pleno», pero desagradable, paralelo o subyacente.

10. Otros ejemplos de este tipo: i 62-64 = ii 4-6; ii 42-45 = 52-55; ii 49-51 = 59-62; y iii 6-9 = 10-12.

2.2. Las cláusulas simétricas alteradas

Algunas cláusulas del tratado mantienen la estructura dúplice pero incluyen diferencias menores entre lo que es válido para un socio y lo que es válido para el otro. Estas diferencias no son accidentales; son indicadores preciosos de la esencia de la relación. Si se hace necesario introducir alguna modificación en una cláusula recíproca, significa que en realidad no es posible la reciprocidad absoluta. Las modificaciones tienen que ver con la implicación personal y los movimientos del rey hitita. Concretamente, lo liberan efectivamente de toda promesa personal, y equiparan al rey de Kizzuwatna con los altos dignatarios hititas, situándolo así por debajo del rey hitita. La simetría entre Hatti y Kizzuwatna se mantiene, pero no en sus rangos respectivos. Al contrario, el más alto rango de Kizzuwatna (el rey) se equipara a un rango inferior de Hatti (el cortesano).

El primer ejemplo ya lo deja bien claro. Dice sobre Hatti:

> Si un grave peligro amenaza al Sol, y el enemigo penetra en su territorio con toda su fuerza: si el país de Shunashura está en calma, tú, Shunashura, vendrás en mi ayuda con tus tropas *ḫurādu*. Pero si hay algún problema en tu país, puedes enviar a tu hijo a la cabeza de las tropas *ḫurādu* (pero luego) tendrás que venir personalmente en mi ayuda (ii 63-69).

La cláusula relativa a Kizzuwatna es calcada, salvo la última frase, que cambia a:

> Pero si hay algún problema en el país del Sol, enviaré a mis más altos nobles a la cabeza de mis tropas *ḫurādu* (iii 4-5).

En pocas palabras: si el rey hitita está ocupado, puede sustituirle un noble. Es fácil adivinar que siempre va a estar ocupado y que siempre será reemplazado. En cambio, el rey de Kizzuwatna tendrá que ir personalmente tarde o temprano y en toda circunstancia; puede retrasarse pero la obligación es ineludible. En la práctica, será el propio rey de Kizzuwatna quien lidere sus tropas, mientras que las tropas hititas serán dirigidas por un noble. En el marco general del ejército hitita, Shunashura es equiparado a cualquiera de los (muchos) oficiales hititas.

El segundo caso es aún más revelador:

> Si el Sol envía un mensajero a Shunashura, Shunashura no conspirará contra él, ni le recibirá con pócimas mágicas (iii 27-29).

> Si Shunashura envía un mensajero a la presencia del Sol, o si Shunashura viene en persona, el Sol no conspirará contra él ni le recibirá con pócimas mágicas (iii 30-33).

En este caso son aplicables las mismas observaciones que en el ejemplo anterior: el rey de Kizzuwatna puede ir a Hatti –y como veremos hay citas obligatorias– mientras que el rey de Hatti no irá nunca a Kizzuwatna. El rey de Kizzuwatna se equipara, en rango, a un mensajero hitita. Hay que destacar en particular la diferencia de matiz entre enviar a alguien «a la presencia de» (*ana mahar*) el Sol, y enviar a alguien simplemente «a» (*ana*) Shunashura. La diferencia es evidente: uno va «a la presencia de» una persona de rango superior, pero va «a» una persona de igual rango. Shunashura es, pues, inferior al Sol, e igual a los nobles hititas que hacen de mensajeros.

Pero este caso es aún más revelador porque lo podemos comparar con algunas disposiciones contenidas en los tratados concluidos con los anteriores reyes de Kizzuwatna, Paddatishu (11-13) y Eheya (23'-24'), y son idénticas:

> Si el Gran Rey envía a su hijo o a su servidor a la presencia de Paddatishu/Eheya, Paddatishu/Eheya no conspirará contra ellos; y si Paddatishu/Eheya envía a su hijo o a su servidor a la presencia del Gran Rey, el Gran Rey no conspirará contra ellos (Beckman, 1996: 12).

Aquí la simetría es perfecta y no tiene más implicaciones:[11] ambos reyes se mantienen en contacto mientras ambos permanecen en sus respectivos palacios y envían mensajeros al otro. El cambio entre los tratados anteriores y los posteriores podría expresarse esquemáticamente como sigue:

1. Período de Paddatishu/Eheya

Hatti | Kizzuwatna
rey | rey
mensajero | mensajero

2. Período de Shunashura

Hatti | Kizzuwatna
rey
mensajero → {rey, mensajero}

11. Todo el tratado de Paddatishu está formado por cláusulas duplicadas: 1-5 = 6-10, 11-12 = 12-13, 14-15 = 15-16, 17-18 = 18-20, 21-25 = 26-29, 30-33 = 34-37, 38-40 = 41-43. Sólo la última cláusula se formula de modo algo distinto, aunque no creo que tenga implicaciones especiales. El resto del tratado de Eheya-Tahurwaili también se basa en el formato tipo espejo.

Vemos claramente los distintos elementos: el rey de Kizzuwatna desciende del nivel superior al inferior; aparece situado al mismo nivel que los nobles hititas (flecha horizontal) expresado mediante la preposición *ana* en lugar de *ana maḫar* (flecha oblicua), indicando una relación desigual; Shunashura tiene que moverse (inicio de una flecha) mientras que el rey hitita y Paddatishu/Eheya tienen el privilegio de no moverse: y por último, se observa en general la persistencia de la idea de reciprocidad (una flecha apunta a la izquierda y otra a la derecha), pero no de la idea de igualdad de rango (una flecha apunta hacia arriba *vs.* una flecha horizontal).

En el ámbito estrictamente literario, la comparación con los textos anteriores también resulta reveladora. En el tratado de Shunashura, la cláusula que ya constaba en los tratados de Paddatishu y Eheya, así como su terminología (*ana maḫar X šapāru, lemutta epēšu*), aparece deliberadamente cambiada para acomodarla a una situación esencialmente diferente. En la técnica literaria, vemos cómo se acoplan viejas pautas a nuevas realidades, y eso sólo se observa en el tratado de Shunashura. Si tenemos presente el antiguo uso «neutral» de la cláusula, ¿cómo evitar la impresión de que se utiliza de modo «sarcástico»?

2.3. Las clausulas asimétricas

Las cláusulas asimétricas, menos habituales –válidas solamente en una dirección– se caracterizan por una mayor concreción. Es evidente que la asimetría redunda exclusivamente en favor de Hatti. Pero también es evidente que el autor hitita del tratado intenta constantemente minimizar ese desequilibrio, incluso presentar las condiciones desfavorables para Kizzuwatna como si fueran favorables. Y para ello utiliza tres procedimientos: sugerir que la condición recién establecida es más favorable para Kizzuwatna que la anterior; insinuar que todas las obligaciones tienen su recompensa (aunque no sean equivalentes); y exonerar explícitamente a Kizzuwatna de unas obligaciones que obviamente deberían haberse impuesto. El inicio de la sección jurídica es un buen ejemplo de ello:

> Los hurritas llamaban a Shunashura un servidor, pero ahora mi Sol ha hecho de él un verdadero rey. Shunashura irá a la presencia del Sol, verá los ojos del Sol. Cuando llegue a la presencia del Sol, los Grandes del Sol se levantarán de sus sillas, nadie permanecerá sentado ante él. Luego, cuando (¿desee?) regresará al país de Kizzuwatna (i 38-44).

Aquí se utilizan los tres recursos. El primero contrapone la anterior condición de «servidor» a la actual de «verdadero rey». El segundo presenta la

visita al Sol como una recompensa por el viaje, un honor no accesible a todo el mundo, y premia el desplazamiento de Shunashura con el gesto de los Grandes hititas. Si el rey de Kizzuwatna se desplaza para rendir homenaje al rey de Hatti, que no se mueve, los Grandes también se levantan para rendir homenaje a Shunashura. El tercer recurso garantiza a Shunashura la libertad de marcharse cuando quiera. No es libre de no irse, pero el autor del texto no considera conveniente subrayar ese hecho. En otras palabras, el texto trata como una exoneración («liberación») para Shunashura y como una expresión de respeto hacia él lo que en realidad es una cláusula restrictiva. Posiblemente se trata de una cláusula de nuevo cuño, porque los anteriores reyes de Kizzuwatna no estaban obligados a ir a la presencia del rey hitita.[12]

El siguiente párrafo discurre según las mismas coordenadas:

> Siempre que el Sol le llame: «¡Ven a mi presencia!», si no desea ir, aquel de sus hijos designado por el Sol irá a la presencia del Sol. No tendrá que pagar tributo al Sol (i 45-48).

Sólo el rey hitita tiene derecho a convocar al otro firmante del tratado, no al revés. Hay que destacar asimismo que es el rey hitita quien nombra al sustituto, no Shunashura. Además, la exención de tributos no tiene ningún sentido en un tratado paritario. Aparentemente esta cláusula beneficia a Kizzuwatna, pero es la más desequilibrante de todas, porque implica que lo normal habría sido el pago de tributos si el rey de Hatti no se hubiera mostrado tan generoso y bien dispuesto. Esa exención, que en apariencia diferencia a Kizzuwatna de los auténticos vasallos, lo que hace en realidad es diferenciarlo de los verdaderos estados autónomos.[13] Esta «exención» tiene el mismo efecto que la omisión retórica: pone de manifiesto lo que pretende ocultar.

Hacia el final del tratado hay un último ejemplo muy claro:

> Además, cuando el Sol vaya a luchar contra otro país, como el país hurrita o el país de Arzawa, Shunashura garantizará 100 pares de caballos y 1.000 soldados, e irá a

12. Sobre esta cláusula, Sommer (1932: 393-394) sostenía que la intención del rey hitita era diferenciar la visita del rey de Kizzuwatna de las visitas de los vasallos en materia de ceremonial, y que por lo tanto Shunashura no habría sido un vasallo. Esta opinión simplista demuestra la eficacia de la astuta propaganda hitita.
13. También en este caso Sommer (1932: 393) se limitó a una lectura superficial y se dejó atrapar por la propaganda. Korošec (1931: 7 n. 5), al que Sommer cuestiona, demostró mayor perspicacia.

> la expedición al lado del Sol. Las provisiones del viaje necesarias hasta llegar al Sol, tú –el Sol– proveerás (iv 19-24).[14]

Este ejemplo no es recíproco; el rey hitita no está obligado a abastecer de tropas a las expediciones de Kizzuwatna contra terceros países, por la sencilla razón de que Kizzuwatna no puede tener una política exterior independiente. La cláusula es muy precisa e impone un pesado lastre a Kizzuwatna a tenor de la cantidad de suministros implicados.[15] En cambio se presenta bajo una luz favorable en la disposición final sobre provisiones, una disposición que parece introducir una especie de reciprocidad: Shunashura aporta los soldados y el rey hitita suministra las provisiones. También en este punto se bordea el sarcasmo. Desde el punto de vista material, la cláusula sobre las provisiones parece beneficiar a Kizzuwatna pero, en cuanto a los principios, pone de manifiesto su subalternidad. De hecho la expedición conjunta («al lado del Sol») no es una operación de dos reyes aliados, cada uno con sus propias tropas y sus propias provisiones, sino únicamente del rey hitita, que utiliza y apoya a las tropas de Kizzuwatna, entre otras. Podría decirse que quien paga manda. Por último, si se conquistan las ciudades hurritas, todas se adjudicarán a Shunasura, lo que dista mucho de una división equitativa de los prisioneros: cada socio se queda con los prisioneros que hace. Por razones geográficas habría sido imposible hacerlo de otro modo, pero el rey hitita asume la posición de una autoridad que dispone. Da a quien le place lo que en realidad le pertenece, y así afirma sus derechos en el momento de dar:

> Mi Sol dará el territorio de esa ciudad a Shunashura; mi Sol extenderá su territorio (iii 42-43).

2.4. El tercer actor

La mayoría de cláusulas asimétricas son asimétricas debido a la presencia –más o menos evidente– de un tercer actor, el rey de Hurri. Como veremos más claramente en la introducción histórica, la presencia de un tercer pro-

14. Nótese que, entre las cláusulas desiguales dichas por boca del rey hitita en primera persona o referidas a ambos reyes en tercera persona (una variante que refleja muy bien el difícil paso de un tratado paritario a un edicto), la cláusula sobre provisiones para el viaje la dispone el rey de Kizzuwatna como si él la hubiera decidido.

15. Sommer (1932: 393) entendió erróneamente que esta cláusula se refería a la obligación recíproca general de suministrar tropas. En realidad sólo era recíproco el suministro de tropas defensivas, mientras que aquí se trata de una expedición ofensiva.

tagonista es el elemento que más contribuye a desequilibrar el tratado. Desde la perspectiva hitita, el país de Hurri está situado al otro lado de Kizzuwatna. No habría razón para implicar tanto a Hurri, a diferencia de otros países en una posición similar, es decir, situados al otro lado de Hatti desde la perspectiva de Kizzuwatna. Si el tratado fuera realmente simétrico, no habría ninguna razón para mencionar a Hurri. Pero las frecuentes alusiones a Hurri crean una situación de simetría y de oposición entre Hatti y Hurri, y Kizzuwatna aparece automáticamente colocado en una posición intermedia y cualitativamente distinta.

Los dos términos de la oposición son Hatti y Hurri, o mejor dicho –ya que el problema se refiere a Kizzuwatna–, las relaciones entre Hatti y Kizzuwatna, distintas de las relaciones entre Hurri y Kizzuwatna. En efecto, un *leitmotiv* que subyace a todo el tratado es el siguiente:

> Los hurritas llamaban a Shunashura un servidor, pero mi Sol ha hecho de él un verdadero rey (i 38-39).

Esta oposición sigue dos direcciones. La primera describe las antiguas relaciones entre Hurri y Kizzuwatna como malas, y las actuales entre Hatti y Kizzuwatna como buenas. Las malas relaciones deben terminar: la tablilla que las registra debe ser destruida (iv 25-28) y el intercambio de mensajeros entre Hurri y Kizzuwatna debe interrumpirse (iv 28-31). Si el rey hurrita intenta desvirtuar las buenas relaciones entre Hatti y Kizzuwatna, hay que ignorarle (iii 55-58). La ruptura de relaciones tiene que ser total y definitiva:

> En el futuro, Kizzuwatna no mirará nunca más a Hurri (iii 47-48).

La segunda orientación de la oposición pasa por encima de Kizzuwatna: el rey hitita promete no tener relaciones amistosas con el rey hurrita. Deberán ignorarse los eventuales dones del rey hurrita, es decir, toda aproximación amistosa destinada a restablecer la situación anterior, o sea, la servidumbre de Kizzuwatna (iii 49-54 y 59-62). Todo esto se presenta como beneficioso para Kizzuwatna, ya que su finalidad aparente es evitar que un «verdadero rey» vuelva a convertirse en un «servidor». Pero está muy claro que el gran beneficiado es el rey hitita, que no quiere perder el control recién adquirido sobre Kizzuwatna. Es más, el rey de Hatti no ejercerá ninguna presión sobre Shunashura sobre la restitución de los prisioneros hurritas que había en Kizzuwatna a su rey (iv 5-10). Es un ejemplo más de la táctica de garantizar graciosa y explícitamente algo, implicando con ello que podría no haberse garantizado, y preparando las condiciones para el futuro. Pero

ambos pasajes evidencian claramente que las relaciones diplomáticas entre Hurri y Hatti están por encima de la órbita de Kizzuwatna, reino que no está en posición de intervenir.

En términos generales podría decirse que el rey hurrita actúa como un modelo negativo respecto al comportamiento del rey hitita. La conducta hurrita siempre es negativa: el rey rompe el juramento (i 25), comete graves crímenes (i 33), promueve la revuelta de las ciudades de Kizzuwatna (iii 36-38), intenta sobornar con regalos (iii 49-54) y divulga informes sesgados (iii 55-58). El resultado de esta conducta es el sometimiento de Kizzuwatna (i 38, iv 27). El rey hitita invierte esa situación, ya que actúa según las normas de la justicia y cambia el sometimiento por la libertad. Tenemos una inversión algebraica de dos elementos cualitativamente opuestos pero cuantitativamente iguales: Hurri es Hatti precedido de un signo negativo. Sin embargo, entre ambos elementos existe una posibilidad de simetría y confrontación. Al otorgarle un valor negativo a sus relaciones con Hurri, Kizzuwatna ha de tener presente que sus relaciones con Hatti, que son positivas, son de la misma cantidad. El modelo del «mal señor» recalca que el nuevo señor es «bueno», pero no niega –e incluso implica– que también es un señor. Se ahuyenta con cautela el peligro de la sujeción, precisamente porque está muy presente. Al insistir en negarlo, algo de ello quedará.

2.5. La frontera

La parte final del tratado, donde se delimita la frontera entre Hatti y Kizzuwatna, requiere un análisis análogo. La frontera se define mediante una bipartición que coloca a ambos socios al mismo nivel. La bipartición se obtiene por distintos procedimientos: la oposición entre los lugares que pertenecen al rey hitita y los de Shunashura (casi siempre alternándolos, pero sin coherencia), la importancia de las operaciones paralelas de «medir» (*madādu*) y «dividir» (*zâzu*) y la prohibición de cruzar la frontera cuando ésta es un río. Los tres procedimientos se coordinan y relacionan para dar la impresión de una pauta altamente abstracta. Por ejemplo:

> (Empezando) desde el mar: Lamiya pertenece al Sol, Pitura pertenece a Shunashura. Medirán y dividirán los límites entre ellos (iv 40-42).

> Sherigga pertenece al Sol, Luwana pertenece a Shunashura; la frontera es el río Shamri. El gran rey no cruzará el río Shamri al lado de Adana, y Shunashura no cuzará el río Shamri al lado de Hatti (iv 58-61).

La cautela es evidente y subraya que la división se concreta en cantidades iguales, como una herencia que se reparte entre dos hermanos cuyo padre desea una absoluta paridad.[16]

El texto es tan prudente que apenas percibimos que esa partición igual y fraternal se refiere a un territorio cuya propiedad *previa* no se revela. ¿Cómo situar esta frontera desde una perspectiva histórica? El texto nada dice al respecto, ya que el autor (hitita) no tiene ningún interés en clarificarlo. Pero una atenta lectura nos da algunas pistas. En primer lugar, hay algunas cláusulas sobre el derecho a «fortificar»[17] (o no) determinados lugares:

El Sol no puede fortificar Lamiya (iv 42).
El Sol no puede fortificar Anura (iv. 45).
El Sol puede fortificar Shaliya (iv 48).
El Sol puede fortificar Anamushta (iv. 51).

El rey hitita puede fortificar algunos enclaves; Shunashura ni se menciona. Significa que los hititas pueden establecer en la frontera una nueva estructura militar; Kizzuwatna no goza de ese derecho.

Además, la primera parte de la descripción de la frontera (iv 40-52) es muy distinta de la segunda parte (iv 52-66). La primera parece la definición de una nueva frontera, lo cual dista mucho de la confirmación de una frontera anterior. Diferentes elementos hablan en favor de esta interpretación: las cláusulas sobre fortificaciones aparecen en la primera parte pero no en la segunda; también las acciones de «medir» y «dividir» se hallan únicamente en la primera parte; los tiempos gramaticales relacionan la primera parte con operaciones en curso y la segunda parte con operaciones ya acabadas (véase Goetze, 1940: 49 n. 192).

Por lo tanto, la frontera entre Hatti y Kizzuwatna, tal como se define en el tratado de Shunashura, consta de dos partes: una parte ya vigente antes del tratado y una parte nueva. Tras un desplazamiento (parcial) previo de la frontera, ahora quedaba delimitada en el tratado. Si tenemos presente el importante desequilibrio del tratado, no es difícil imaginar en qué dirección se desplazó. Los hititas se hicieron con una parte del territorio de Kizzuwatna y establecieron una nueva frontera y su derecho a fortificarla. Históricamente tuvo lugar un elemento dinámico, un cambio que era el resultado y también el indicador de la subordinación. Sin embargo la exposición formal

16. *Zâzu* es el término técnico para el reparto de herencias, *CAD* Z, 77.
17. En acádico *banû*, «construir». En el tratado de Zidanta-Pilliya ya figuraba una cláusula sobre «(re)construir/fortificar» ciudades fronterizas, *KUB* XXXVI 108: 6-10 (Otten, 1951: 129), pero en un contexto fragmentario y poco claro.

es paritaria, con el fin evidente de ocultar –o al menos minimizar– el cambio. También en este caso la simetría se utiliza de un modo «sarcástico»: se ensalza la igualdad de la distribución pero se evita mencionar que el territorio dividido pertenecía a uno solo de los socios.

2.6. El encabezamiento del tratado

Ahora que estamos sobreaviso gracias al análisis realizado, podemos abordar el preámbulo del tratado para detectar también en él un juego interesante entre tradición e innovación, simetría y subordinación. Como antes ya he señalado, la fraseología vincula estrictamente el tratado de Shunashura a los tratados anteriores de Kizzuwatna, que son tratados paritarios también en su esencia. El tratado de Shunashura copia de ellos la típica fórmula introductoria: *inūma... nīš ilāni izkurū u riksam annītam ina birišunu irkusū*, «cuando... pronunciaron el juramento de los dioses, estipularon este tratado entre ellos». Pero nuestro tratado presenta un cambio muy revelador respecto a los anteriores. En éstos, en los que se aceptaba la simetría sin problema, el encabezamiento era el siguiente:

> Cuando X e Y pronunciaron el juramento de los dioses, estipularon este tratado entre ellos (Wiseman, 1953: n.º 3: 2-5; *KUB* XXX 42: iv 15-19).

Pero en el tratado de Shunashura el encabezamiento reza así:

> Así habla X: cuando junto con Y pronunciaron el juramento de los dioses, estipularon este tratado entre ellos.[18]

Así pues, el juramento y el tratado son recíprocos, pero los proclama una sola de las partes: la fórmula «contaminada» marca el paso de un tratado a un edicto (*umma...* «Así habla X»).[19] En esencia, se pasa de un documento in-

18. A partir de los dos textos citados creo posible reconstruir el encabezamiento del tratado de Shunashura (*KBo* I 5: 1-4) como sigue:
⌈um-ma Ta-ba-ar⌉-[na X LUGAL GAL LUGAL KUR URU *Ḫa-at-ti]*
⌈e⌉-nu-ma x (borrado) *it-ti* ^{m}*[Šu-na-aš-šu-ra*, LUGAL KUR URU *Ki-iz-zu-wa-at-ni*
i-na bi-ri-šu-nu ni-⌈iš⌉ [DINGIR.MEŠ *iz-ku-nu ù*
ri-ik-ša-am an-ni-⌈e⌉-[im] ⌈i-na bi-ri-šu-nu ir-ku-šu⌉
La parte borrada después de *e-nu-ma* (véase Weidner, 1923: 88 n.b.), que está exactamente en el punto donde la nueva formulación diverge de la tradicional, podría ser importante. Podría indicar el momento en que la voluntad de innovar se impuso a la inercia de la tradición.
19. Schachermeyr (1928: 182) consideró que sólo los tratados estipulados con estados independientes eran auténticos tratados (*Verträge*) (de hecho, su único ejemplo, además del tratado de

terestados a otro intraestado. El rey hitita proclama un pacto entre él y otro rey del mismo modo que podría haber proclamado un pacto entre dos de sus súbditos. En la fórmula antigua, los dioses eran los garantes del pacto, y Hatti y Kizzuwatna sólo partes contratantes de igual a igual. Ahora Hatti se convertía en garante, además de ser una de las partes contratantes, situándose así en un nivel superior. En efecto, algo más tarde –en el «nuevo» tipo de tratado, también desequilibrado en su forma– los dioses desaparecen de los encabezamientos, aunque no de los textos. El tratado adquiría así la forma de un verdadero edicto, una serie de disposiciones que el rey del estado hitita presenta a un vasallo o a una categoría de vasallos suyos.

3. ANÁLISIS DE LA SECCIÓN HISTÓRICA

3.1. Una estructura con cuatro actores

Antes de las cláusulas propiamente jurídicas, el tratado de Shunashura –como es habitual en los tratados hititas– presenta una larga introducción histórica para explicar cómo y por qué las partes decidían concluir un tratado, y más concretamente, ese tratado en particular. De una introducción cabría esperar una referencia a las relaciones entre los dos estados signatarios –en nuestro caso Hatti y Kizzuwatna–, y en un tratado paritario estas relaciones deberían aparecer al mismo nivel de igualdad. En consecuencia sería de esperar una estructura con dos actores, ya que la simetría exige lógicamente una presentación duplicada de los temas. En cambio, lo que observamos a partir de la línea 8 es la entrada en escena de un tercer protagonista: Ishuwa. La pérdida de simetría es sólo aparente, y pronto se restablece plenamente el juego de oposición y armonía, estableciendo una correspondencia exacta –pero invertida, como veremos– entre los acontecimientos de Ishuwa y los de Kizzuwatna, y otorgando un rol creciente a un cuarto actor, Hurri, que aparece mencionado por primera vez en la línea 7, y que luego asume un rol preponderante.

En una obra con cuatro actores, los roles son inmediatamente evidentes: hay una oposición entre Hatti y Hurri, y otra entre Kizzuwatna e Ishuwa. La simetría binaria sigue presente, pero ya no entre los dos estados firmantes de un tratado sólo formalmente paritario. Hatti se posiciona como si fuera otro, pero no respecto de su socio Kizzuwatna, sino de Hurri. Y Kizzuwatna tam-

---

Ramsés II es el tratado de Shunashura, p. 180), y que los tratados de vasallaje son edictos (*Erlässe*). Sobre la diferencia entre edictos y tratados, véase asimismo Schuler (1959: 440-441, 1964: 34-53).

bién figura en el papel de otro, pero no de Hatti, sino de Ishuwa. Los cuatro actores se alinean por pares, en aras no sólo de la simetría horizontal sino también de la asimetría vertical. Hay una analogía en la conducta de los actores del binomio Hatti-Hurri y del binomio Ishuwa-Kizzuwatna, pero también una diferencia entre ambos. Igual que en el ajedrez, el rey blanco y el rey negro realizan «movimientos» idénticos, uno contra el otro, y esos «movimientos» difieren de los movimientos reservados a los alfiles de uno y otro color. La simetría de las partes (blanco contra negro) y la asimetría de rango (rey contra alfil) forman juntas un sistema cerrado donde es imposible confundir la igualdad de rango con lo que no es más que una oposición de colores. En el momento mismo de concluir un tratado con Hatti, Kizzuwatna no puede aspirar a la igualdad de rango porque el rol del «rey negro» lo ocupa claramente Hurri.

Veamos los «movimientos» que se observan. Hatti y Hurri no se mueven porque su posición es inexpugnable e inalterable. Pero Ishuwa y Kizzuwatna sí se mueven: entran y salen de una de las entidades mayores y estables, o mejor dicho, se «separan» de una (*paṭāru*: i7, 27, 32) o «se dirigen» a la otra (*saḫāru*: i7, 28, 32; en i 14-18 se utiliza un simple *alāku*, «van», en ambas direcciones). Hatti y Hurri generan movimiento: se «devuelven» entre sí (o no) (*târu* D: i 12, 20) las entidades menores que se habían movido; realizan expediciones de castigo (*ana tāḫāzi alāku*: i 9; *šapāru* referido a tropas y carros: i 21), moviendo no el cuerpo entero sino sólo sus tentáculos, obligando así a las entidades menores a huir (*naparšudu*: i 11), o llevándoselas como botín (*ḫabātu*: i 22). Además, Hatti y Hurri hablan entre sí pero nunca *con* las entidades inferiores. Cuando hablan entre ellas, hablan *sobre* esas entidades inferiores (i 12-13, 25-29). Por último, Hatti y Hurri se conocen bien, y conocen la entidad inferior que está activa, mientras que las entidades inferiores no se conocen entre sí. Las historias de Ishuwa y de Kizzuwatna discurren paralelas, pero no están conectadas. Los vínculos dependen de sus conexiones con Hatti y Hurri. El juego se desarrolla entre Hatti y Hurri, y está dividido en dos partes, una sobre Ishuwa y otra sobre Kizzuwatna.

En la práctica, la introducción histórica ve las relaciones entre Hatti y Kizzuwatna como parte del juego entre Hatti y Hurri. Podemos resumir el «mensaje» claramente diciendo que Hatti explica a Kizzuwatna su posición como elemento secundario y pasivo en un juego entre Hatti y Hurri. Este penoso mensaje se oculta bajo una serie de oposiciones entre pares y connotaciones inteligentes (que luego analizaremos) para que el receptor, Kizzuwatna, pueda recibirlo como una garantía de su paridad con Hatti.

3.2. Kizzuwatna e Ishuwa

El paralelismo más reiterado en la introducción histórica es el de Kizzuwatna e Ishuwa. Sus desplazamientos son paralelos respecto a los puntos fijos –y principales potencias– de Hatti y Hurri. Los desplazamientos son esencialmente quiásticos, es decir, iguales pero opuestos, y dado que hay tres «actos», cada actor se mueve dos veces en distintas direcciones y ocupa tres posiciones, la primera y la tercera, idénticas, coinciden con la segunda posición del otro actor.

Las mismas cláusulas introducen los tres «actos» de cada actor. El primero empieza con *pānānum*, «en el pasado» o «antaño», y caracteriza la situación original y óptima:

> Antaño, en época de mi abuelo, Kizzuwatna pertenecía al país de Hatti (i 5-6).

> Antaño, en la época de mi abuelo, estas ciudades (= Ishuwa) fueron al país de Hurri y se asentaron allí (i 14-15).

El segundo acto empieza por *arkānum*, «más tarde», e indica un cambio de la situación óptima. Por eso significa «(pero) más tarde».

> Más tarde Kizzuwatna se separó del país de Hatti y regresó al país de Hurri (i 6-7).

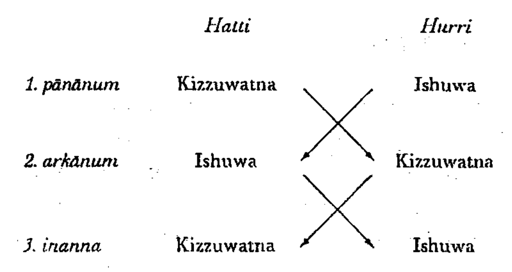
> Más tarde regresaron al país de Hatti como refugiados (i 16-17).

Introduce el tercer acto la palabra *inanna*, y apunta a una restauración de la situación óptima, ahora ya definitiva. Por eso significa «ahora (finalmente)».

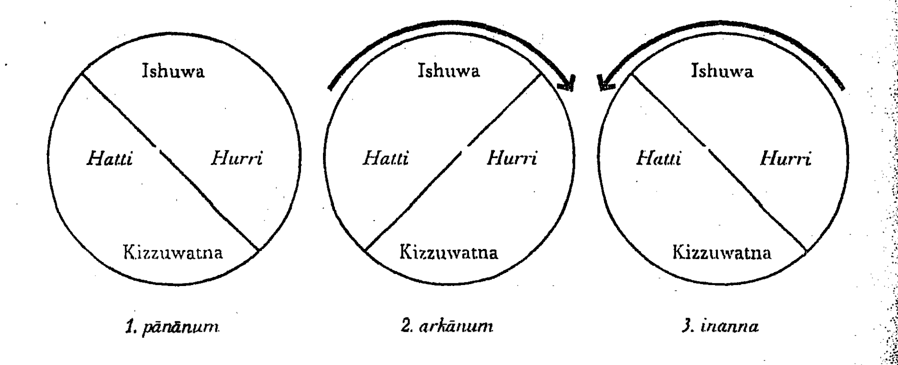
> Pero ahora los bueyes han reconocido el establo y han venido a mi país (i 17-19).

> Pero ahora las gentes de Kizzuwatna son bueyes de Hatti, han reconocido su establo: se han separado del hombre de Hurri y han regresado al Sol (i 30-32).

Se observa que las posiciones y movimientos de Kizzuwatna y de Ishuwa son siempre iguales y opuestos, de modo que la intersección de los tres «actos» (*pānānum*, *arkānum* e *inanna*) con las dos posiciones (Hatti, Hurri) genera la pauta siguiente:



Si entendemos los cambios como desplazamientos de la frontera entre Hatti y Hurri y no como desplazamientos físicos de Kizzuwatna e Ishuwa al otro lado de la frontera (como dice el texto), obtenemos la siguiente pauta:



Se lean como se lean estos esquemas, aparecen dos factores contundentes. Primero, Kizzuwatna se iguala a Ishuwa en rango (por su posición dentro del sistema) y en historia (debido a sus desplazamientos dentro del sistema). Y es equiparado —o al menos comparado— con un país que Kizzuwatna no podía en absoluto considerar una referencia honorable en cuanto a tamaño, rol historico o posición en el mundo político y cultural de la época. Ishuwa nunca tuvo intención de adoptar el título de «Gran Rey», título que sí habían detentado los predecesores de Shunshura (Goetze, 1940: 73; Gelb, 1956: 246-247). Siempre se mantuvo aislado en el valle del Alto Éufrates, al margen de los acontecimientos políticos, de los intercambios comerciales y de las relaciones culturales. Hoy sabríamos muy poco o casi nada de ese país (Klengel, 1968) si no fuera por este tratado y por el tratado de Shattiwaza (Beckman, 1996: 38-50), que contienen alguna información, pero siempre de pasada y en contextos relacionados con otros países.

El segundo elemento es que Kizzuwatna, según el modelo histórico que proporciona la cancillería hitita, siempre forma parte de algún sistema polí-

tico mayor, súbdito de un gran rey, y como tal comparable –en el lenguaje de nuestro texto– a una grey perteneciente a algún establo o propietario. Más adelante, el texto intenta –de forma un tanto temeraria, o al menos inesperada– describir el último desplazamiento de la esfera hurrita a la hitita como un proceso de liberación:

> Kizzuwatna se alegra extraordinariamente por su liberación (*ina pitriš*) (i 34-35).

> Ahora (*inanna*) mi Sol ha devuelto al país de Kizzuwatna la libertad (*ana andurāri*) (i 36-37).[20]

El movimiento también se ve como un restablecimiento del legítimo rango real, contraponiéndolo así al movimiento anterior de la esfera hitita a la hurrita, considerada un sometimiento:

> Los hurritas llamaban a Shunashura un servidor, pero ahora (*inanna*) mi Sol lo ha convertido en un rey de un modo legítimo (*kittam*) (i 38-39).

Se observa, por un lado, un esfuerzo consciente por ofrecer una lectura de los acontecimientos sumamente favorable a Kizzuwatna, y del otro, el empeño de implicar y ocultar tras la lógica interna del texto la interpretación real, que Kizzuwatna no apreciaría.

3.3. La tradición como criterio de justicia

Las interrelaciones entre los tres actos no se dejan al azar sino que se presentan deliberadamente así para convencer al público de que la situación presente –la que el tratado debe ratificar– es la justa y definitiva, y tiene que ser definitiva porque es justa. Es *la* situación. El tratado utiliza el procedimiento habitual de retrotraer al pasado la situación supuestamente justa, con el propósito de engastarla en la condición original y por lo tanto perfecta del mundo (sobre el carácter arquetípico del pasado, véase Eliade, 1949; van der Leeuw, 1949). El vago *pānānum* que introduce el primer acto, es indicativo de este procedimiento. Valiéndose de esa vaguedad, presenta el pasado como una condición óptima, no como una época históricamente determina-

20. Nótese que el verbo *paṭāru* (cuyo campo semántico abarca desde «separar» hasta «rescatar») se utiliza de forma neutral para indicar la separación tanto de Hatti como de Hurri. En la línea 34 se convierte en un hecho positivo («separación» como «liberación» de un yugo), y en la línea 37 se utiliza como sinónimo de *andurāru*, que significa «libertad» (librarse de ataduras).

da. La expresión *ana pāni abi abiya*, «en la época de mi abuelo», es algo más concreta pero sólo en apariencia. No se refiere al abuelo como tal, sino a un ancestro genérico (*CAD* A/1, 70), al anciano que en vida garantizó la tradición y la justicia (de ahí el rol de los ancianos como jueces; Klengel, 1960; 1965a; McKenzie, 1959) y que tras su muerte siguió encarnándola.

Así pues, la situación original es la correcta, y en el origen Kizzuwatna «pertenecía a Hatti» (*ša Ḫatti ibaššī*), por lo tanto es correcto que ahora y siempre Kizzuwatna pertenezca a Hatti. De modo análogo, Ishuwa originalmente perteneció a Hurri, razón por la cual Hatti no lo reclama. En cambio, la fase intermedia fue una época de alteración: Kizzuwatna e Ishuwa se separaron de sus señores naturales y se acercaron a otro señor, alterando así el estado normal de las cosas. Es evidente que el papel de la fase intermedia es hacer patentes los extremos: el estado correcto y el opuesto. Opera como un paréntesis que encierra la cualidad negativa, mientras fuera y a la vista están las dos cualidades positivas anterior y posterior. Esto es lo que se infiere de la lógica interna del texto y de la intención del autor.

Pero si somos conscientes del carácter sesgado de este modelo historiográfico y del carácter mítico del estado «original», deberíamos limitarnos a los hechos reales y bien documentados. Comprenderíamos que la verdadera alteración y la verdadera «injusticia» es el propio movimiento que conduce al último estado. Kizzuwatna, antiguo vasallo de Hurri, ha sido absorbido por Hatti. Los hurritas protestan y lo hacen correctamente en términos legales; en términos políticos, la parte más fuerte siempre tiene razón, lógicamente. La perspectiva que podríamos llamar hurrita puede sintetizarse así: el estado original positivo es el vasallaje de Kizzuwatna respecto a Hurri y lo que ha cambiado es su sometimiento a Hatti. Para restablecer el equilibrio y la justicia, Hurri debería alterar nuevamente la situación y restablecer su control sobre Kizzuwatna. En cambio Hatti, para mantener el modelo en equilibrio, sólo necesita un simple recurso «historiográfico»: incorporar una situación «original» anterior que encaje con la presente transformando así automáticamente la fase de vasallaje de Kizzuwatna de Hurri en un paréntesis negativo y efímero que ahora ha quedado eliminado (Liverani, 1973a: 184-188).

Es evidente que la fase «artificial», cuya finalidad es ordenar las otras fases en un modelo coherente, es la primera fase, no la segunda. Si califico esta primera como una fase mítica, no tengo que plantearme la cuestión puramente histórica de si los acontecimientos correspondientes a la primera fase ocurrieron o no realmente. Si investigáramos esta cuestión, seguramente el carácter mítico de la primera fase resultaría aún más evidente. Kizzuwatna pierde su independencia política sólo después de nuestro tratado. Antes de someterse —o quizás de aliarse— a Hurri, Kizzuwatna era un reino indepen-

diente. Tenemos que retroceder dos o tres siglos para situarnos en el Reino Antiguo hitita cuando la región de Kizzuwatna era vasalla de los hititas. Pero en esa época Kizzuwatna aún no existía como reino con ese nombre, y aún no había iniciado su vida política como estado. En cualquier caso, el modelo historiográfico que se adoptó en nuestro tratado debe considerarse incorrecto, porque omite por irrelevante toda una fase de autonomía, cuando los reyes de Kizzuwatna ostentaban el título de «Gran Rey».

Pero, como ya se ha mencionado, no es necesario proceder a un análisis histórico propiamente dicho, porque ya la frase «en el pasado Kizzuwatna perteneció a Hatti» es en sí misma mítica. El autor del texto no ofrece ningún detalle histórico porque no desea que sus palabras puedan asociarse a un contexto histórico concreto. Si así fuera, tendría que retrasar aún más en el tiempo el momento del «origen», que funciona como un modelo de justicia porque es anterior a todo accidente o alteración. En cambio, una proposición absoluta no puede refutarse porque se refiere a una época arquetípica, no histórica.

Este procedimiento historiográfico es muy corriente. Años más tarde, por ejemplo, la cancillería hitita tuvo que establecer relaciones con Ugarit. Era un caso difícil, porque Ugarit había sido durante mucho tiempo vasalla de Egipto, y no existían vínculos políticos previos con Hatti. La cancillería hitita solucionó el problema fácilmente inventando relaciones anteriores, o al menos valorando políticamente unas relaciones que no eran políticas. «En el pasado vuestros padres fueron amigos y no enemigos del rey de Hatti, así que ahora tú, Niqmepa, serás amigo de mi amigo y enemigo de mi enemigo» (Nougayrol, 1956: 35-36; 7-13). También aquí la ausencia de contexto histórico preciso habla del carácter mítico de las relaciones consagradas por la tradición que desempeñan el papel de prototipo. La asombrosa brevedad de esta introducción histórica evidencia en realidad la ausencia de relaciones previas.

El mejor ejemplo del valor arquetípico de los orígenes lo hallamos en el tratado entre Hattushili III y Ramsés II, en cuya introducción se afirma que las relaciones de amistad que establece el tratado son las mejores y más originales jamás selladas entre Hatti y Egipto. Más tarde hubo un paréntesis negativo, es decir, la guerra de la época de Muwatalli, pero ahora la situación positiva se había restablecido para siempre (véase en particular la versión egipcia: ARE III, §374).

La fuerza de este modelo en tres actos, cuyo primer acto posee un valor arquetípico, también se hace patente en el tratado Talmi-Sharruma (Weidner, 1923: n. 6: Vs. 11-14 y Rs. 11-12). Cuando se describen las relaciones entre Hatti y Aleppo se reconoce que «antaño» (*ina pāni*, que corresponde a *pānānum*) Aleppo fue un «gran reino». Luego, «después de Hattushili» (*arki*

Ḫattušili, que corresponde a *arkānum*), los hititas pusieron fin al gran reino de Aleppo. De ahí el temor a que en el futuro (*ina arki ūmi*) Aleppo vuelva «a crecer» a expensas de Hatti. Se exige al nuevo rey de Aleppo, un primo del rey hitita, que no intente nada por el estilo, en nombre de la unidad familiar. Así, la cancillería hitita siempre conseguía, de un modo u otro, utilizar el modelo arquetípico de relaciones del modo más conveniente.

3.4. La reciprocidad como criterio de justicia

Mientras la idea de la tradición como modelo de conducta correcta está sólo implícita —aunque clara— en el tratado de Shunashura, el texto expone explícitamente otra idea que es complementaria aunque no opuesta a la otra: lo que es recíproco es correcto, puesto que es válido en ambas direcciones (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1958: 297-305). La historia de Ishuwa se presenta abiertamente como modelo para el caso de Kizzuwatna. Para que parezca más creíble, la frase que dice que la reciprocidad es justa la pronuncia el rey hurrita, es decir, la persona que ahora podía reclamar Kizzuwatna:

> Mi Sol envió este mensaje al hurrita: «Si algún país se separase de ti y fuese a Hatti, ¿cómo lo (considerarías)?». Y el hurrita envió al Sol lo siguiente: «Exactamente igual» (i 26-29).

El tono sarcástico y triunfal es evidente cuando, refiriéndose a Kizzuwatna, la parte hitita repite la misma frase que utiliza el hurrita sobre Ishuwa. La idea expresada en su día por el hurrita se vuelve ahora contra él:

> (El rey de Hurri dice sobre Ishuwa:) Ahora los bueyes han reconocido su establo, y han venido a mi país (i 17-19).

> (El rey de Hatti dice:) Ahora las tierras de Kizzuwatna son bueyes hititas, han reconocido sus establos; se han separado del hurrita y han regresado al Sol (i 30-31).

El hurrita no puede quejarse, porque en el pasado rechazó una reclamación similar del rey hitita y creó el modelo ahora aceptado y utilizado por el rey de Hatti.

Este procedimiento tan simple y lógico se aplica en otros textos de la época (Zaccagnini, 1973: 103-104). El caso más explícito, y el más parecido al de Kizzuwatna-Ishuwa, se encuentra en una carta en la que se habla de contactos diplomáticos entre Murshili II de Hatti y Horemhab de Egipto (*KUB* XIX 15, Stefanini, 1962, 1964). El faraón ni se molestó en contestar, recha-

zando así implícitamente la petición hitita de extradición del rebelde Tette (el rey de Nuhashe), quien se había pasado al lado egipcio. Cuando más tarde el faraón reclamó la extradición de su vasallo Zirtaya, que se había pasado a los hititas, el rey hitita se negó, recordando la conducta de Egipto respecto a Tette. En este caso el equilibrio es perfecto, y no plantea problemas.

En cambio, en el tratado de Shunashura, la situación es más compleja, y un análisis connotativo puede aportar elementos suplementarios para una valoración. Si la regla de la reciprocidad fuera sincera y «de buena fe», las acciones en ambas direcciones deberían exponerse con las mismas palabras, y merecer la misma valoración moral. Pero no es éste el caso: el autor hitita aprovecha cada ocasión para insinuar que ambos casos, tenidos por iguales, no son realmente iguales, y que el rey hitita, con una magnanimidad superior, les permite ser iguales sólo en aras de la paz.

La situación original, que sirve de modelo, es presentada de la siguiente manera. En el caso de Kizzuwatna, se trata de una situación estática y, por lo tanto, auténticamente arquetípica (como ya se ha dicho): «Antaño, el país de Kizzuwatna perteneció a Hatti». En cambio, el caso de Ishuwa constituye una situación secundaria, no estática, resultado de un desplazamiento: «Antaño, estas ciudades fueron al país de Hurri y se asentaron allí». El rey hurrita insiste en ello para acallar cualquier asomo de duda. El propio rey hurrita reconoce el carácter secundario de la pertenencia de Ishuwa a Hurri. El rey hitita –¡graciosamente!– accede a considerar este hecho como propio de la situación original, mientras paralelamente presenta objeciones y niega que ese hecho sea una base adecuada a favor de los derechos hurritas sobre Ishuwa.

El primer desplazamiento, el que conduce al estado intermedio e inestable, también se presenta con diferentes palabras. Kizzuwatna «se separó de Hatti y regresó a Hurri». Las palabras utilizadas no tienen connotaciones especiales, pero esa «separación» de la situación original es una acción que no puede valorarse como positiva. Al contrario, las comunidades de Ishuwa «fueron a Hatti como refugiados (*ana munnabtūti*)». Su acción es totalmente disculpable: no hay duda de que su desplazamiento es realmente un «regreso», muy distinto de la «salida» que un poco antes había creado la situación seudo original. Es también una «huida» de una situación intolerable. La interpretación hurrita de los hechos como una alteración del orden se mezcla con la interpretación hitita de esos hechos como un restablecimiento. Desde el punto de vista hitita, Ishuwa perteneció originalmente a Hatti, en una fase anterior que los hurritas tratan de ocultar.

Por último, el segundo desplazamiento, el que conduce al estado restaurado, también se presenta con palabras distintas. Sobre Kizzuwatna se utiliza la misma expresión que para el primer desplazamiento («se separaron de

los hurritas y regresaron al Sol»), con la clara finalidad de transformarlo algebraicamente en una situación de suma cero. Y así el estatus final es, efectivamente, el restablecimiento del estado original. En cuanto a Ishuwa, el texto habla claramente de una rebelión: «Cuando el país de Ishuwa, vasallo del Sol, inició hostilidades (*nukurta iṣṣabtū*) contra el Sol», una acción objetivamente ofensiva.

Así pues, la actitud hitita aparece revestida de gran generosidad y llena de equidad: Hatti acepta la idea de una pertenencia original de Ishuwa a Hurri, cosa que no era cierta, y accede a situar la «separación» de Kizzuwatna y el «regreso» de Ishuwa al mismo nivel. Y se aviene incluso a situar la «liberación» de Kizzuwatna y la «hostilidad» de Ishuwa en el mismo plano. El juego de connotaciones hace que el público crea que el rey de Hurri no tiene razón para quejarse.

3.5. Analogía forzada

Mientras el juego de connotaciones de la cancillería hitita busca crear un desequilibrio, e incluso sugerir que una interpretación recíproca constituye una gran concesión por parte hitita, es indudable que un análisis histórico de los acontecimientos llevaría a resultados radicalmente distintos. La analogía entre los eventos de Ishuwa y de Kizzuwatna, con objeto de demostrar la legalidad de la anexión hitita de Kizzuwatna, es una analogía forzada. Es el resultado de una manipulación de los acontecimientos históricos.

Ya se ha señalado la distinta importancia de un y otro reino: un «intercambio» de Ishuwa por Kizzuwatna no es en absoluto equitativo, y Hatti obtiene toda la ventaja. Considerar iguales Ishuwa y Kizzuwatna en términos de intercambio constituye una auténtica burla a Hurri. Pero la realidad es aún peor. Una lectura más atenta del texto demuestra que el «intercambio» (o la analogía) no es entre los reinos de Kizzuwatna y de Ishuwa en su totalidad, sino entre todo el reino de Kizzuwatna y algunos refugiados de Ishuwa. La historia de Kizzuwatna –tal como se cuenta en nuestro texto– es una historia lineal. El reino, con todo su territorio, perteneció en origen a Hatti, luego dejó Hatti para unirse a Hurri, y por último abandonó a Hurri para unirse de nuevo a Hatti. Todo el territorio «se desplazó», pero no en un sentido físico sino en sus relaciones políticas. Estos cambios de alineamiento político tuvieron un considerable impacto en la escena internacional: desplazaron la frontera que separaba la esfera de influencia hitita de la hurrita desde el Amanus hasta los montes Taurus, de Siria y el Éufrates al interior de Anatolia. Se dirimía el acceso de Hatti o de Hurri al mar de Cilicia. Los cambios determinaban si Hatti podía acceder o no al mar y a Siria. En suma,

el control de Kizzuwatna era determinante para el destino político de los contendientes.

La historia de Ishuwa –siempre según los textos– es distinta, y sólo un lector poco avezado podría dejarse engañar por la analogía entre Ishuwa y Kizzuwatna y la afirmación de que Ishuwa también cambió dos veces de aliado (aunque en direcciones inversas) entre Hatti y Hurri. De hecho, el estatus de Ishuwa es el de un «servidor del Sol», posición estable que nunca se cuestiona. Durante una rebelión de Ishuwa y una expedición hitita de castigo, ocurrió que algunos de sus habitantes escaparon a territorio hurrita. Su número no queda registrado, y es evidente que al hitita le interesa insinuar que era más numeroso de lo que era en realidad. Primero se les llama «ishuwitas» (una restauración casi completa, aunque razonable: URU [*I-šu-wa-i-]ú*), luego «ciudades» (URU.IDILIḪI.A), sin duda en el sentido de «comunidades» (puesto que se desplazan físicamente), es decir, habitantes de asentamientos cercanos a la frontera y susceptibles de cruzarla.[21] El territorio de Ishuwa permaneció intacto junto con el grueso de su población, y de hecho, muy poco después, los hurritas saquearon el país e hicieron prisioneros. Sólo habían cruzado la frontera unos pocos grupos de refugiados.

El rey hurrita contestó a la petición hitita de extradición con una negativa; y contó la historia de aquellas comunidades –y no la historia del país de Ishuwa– desde su propia óptica de la siguiente manera: en el pasado, aquellos grupos buscaron refugio en Hurri (el modelo arquetípico) y luego regresaron a Hatti «como refugiados» (por lo tanto temporalmente). Ahora han elegido su establo y lo han hecho para siempre; el rey hitita no puede pedir su extradición.

Hatti repite esta historia trivial sobre los refugiados de Ishuwa para establecer una analogía válida y sentar un precedente capaz de justificar la anexión de Kizzuwatna. La analogía es puramente formal y no sustancial. Se refiere a la forma de desplazamiento, no al número y a la calidad de los ítems desplazados. Lo que hay es un «intercambio» entre un grupo de montañeses de Ishuwa y el importante reino de Kizzuwatna. Los hurritas tuvieron que quedarse estupefactos al saber que la anodina y olvidada historia de los refugiados de Ishuwa se resucitaba para neutralizar sus protestas contra la anexión de Kizzuwatna.

21. Sobre comunidades que se desplazan y cruzan la frontera, véase asimismo el tratado de Paddatishu (*KUB* XXXIV 1: 17-20 en Meyer, 1953: 116-117). El fenómeno encaja perfectamente con las zonas montañosas y de pasto de las fronteras entre Hatti, Kizzuwatna e Ishuwa.

3.6. Historiografía sesgada

Nuestro análisis podría terminar aquí, porque el cuadro es muy claro. La introducción histórica del tratado de Shunashura se sirve de un modelo simétrico confeccionado a base de analogías y oposiciones binarias, con la clara finalidad de tranquilizar a Kizzuwatna sobre la paridad de la relación. Pero la simetría aparece alterada, o al menos cuestionada, debido a sesgos de dos clases: 1) se establece una analogía forzada entre dos acontecimientos no comparables entre sí, y 2) la simetría entre Hatti y Kizzuwatna queda subsumida bajo la simetría entre Hatti y Hurri. Este último punto es tan disolutivo que en la introducción histórica –a diferencia de la sección jurídica– apenas queda nada de la simetría Hatti-Kizzuwatna. La introducción histórica es mucho más clara que la sección jurídica cuando señala que la era de la independencia de Kizzuwatna se ha terminado para siempre, y que su posición es la de un vasallo hitita. El efecto persuasivo de las muchas cláusulas paritarias queda sumamente limitado cuando se leen después del mensaje de la introducción histórica. Sólo una lectura meramente literal del tratado podría dar una imagen paritaria de Kizzuwatna. Con demasiada frecuencia se subraya la igualdad de trato, mientras que la desigualdad real de rango nunca se describe de forma explícita, aunque puede leerse implícitamente entre líneas, como si el rey hitita no hubiera creído conveniente explicarle al rey de Kizzuwatna la realidad de la situación, dejándole que la comprendiera por sí mismo.[22]

Evidentemente, el público era bastante más que el rey. Incluía la corte, acostumbrada a cultivar ciertas ambiciones, a preservar ciertos rangos y a aplicar ciertas políticas. E incluía asimismo a toda la población, interesada también hasta cierto punto en el destino político del reino. Había que informar y convencer a ese público, con la debida cautela, de que la autonomía de su país había terminado.

El discurso es, por su propia naturaleza, un discurso sesgado, puesto que busca conclusiones concretas. La tan repetida valoración de la historiografía hitita como no sesgada, concreta e imparcial,[23] carece de sentido cuando se

22. El debate entre Schachermeyr (1928: 180-186), Korošec (1931: 6-7 y *passim*) y Sommer (1932: 344-345, 392-393) sobre si el tratado de Shunashura es «paritario» o «de vasallaje» revela los límites de una clasificación jurídica excesivamente rígida y elemental que no tiene en cuenta las diferencias temporales ni las complejas intenciones semánticas de los textos. La posición flexible de Korošec es más aceptable que la rigidez de Sommer («Das der Vertrag...seinem Inhalt und seiner Formulierung nach as Ganzheit paritätisch gedacht ist, davon kann man wirklich nicht zeifeln»).

23. Esta apreciación se repite, más o menos conscientemente, en estudios generales de la cultura hitita y también en estudios más específicos sobre la historiografía hitita. Merecen men-

aplica a las introducciones históricas de los tratados internacionales, y además creo que es inútil.[24] Porque estas introducciones son, en efecto, históricas en todo el sentido de la palabra. Lejos de aglutinar los «acontecimientos» de forma aleatoria, se los ordena meticulosamente con una finalidad muy concreta, buscando un significado preciso. Los «acontecimientos» se seleccionan y presentan en función de su utilidad para demostrar las tesis del autor.[25] La selección se sesga para ocultar acontecimientos reales y fabricar otros. La presentación se caracteriza por atribuir determinados juicios morales a los hechos. Se valoran como positivos o negativos dependiendo de quién los protagoniza. La selección y el juicio moral crean un escenario lleno de sentido y expresan un decidido propósito de transmitir un mensaje. Sería imprudente basarse en las introducciones históricas –sus palabras literales– para reconstruir la historia de las relaciones entre dos países. En cambio, es correcto –y además mucho más interesante– servirse de ellas para reconstruir los grupos ideológicos, sus diferentes interpretaciones y el juego de refutaciones recíprocas.

En el caso estudiado aquí, las historias de Kizzuwatna y sobre todo de Ishuwa quedan totalmente ensombrecidas por el empeño del autor hitita en crear un patrón. Son historias fantasmas, irreconocibles y equívocas cuando se utilizan como «historias reales». Pero lo que emerge inequívocamente son las valoraciones, interpretaciones y reacciones opuestas que surgieron a raíz de la redacción del tratado. Está la opinión pública de Kizzuwatna, con sus recuerdos de grandeza y sus dificultades para aceptar una merma de rango.

---

cionarse dos estudios de Furlani (1939a, 1939b): aunque ahora su ingenuidad resulta evidente, ciertos puntos son todavía válidos. Güterbock (1938: 96-97) reveló su dependencia de los modelos historiográficos, dominantes en la Alemania de su época, que buscaban la objetividad y el no compromiso. Él buscaba una tradición histórica no oficial, «die nicht der offiziellen Geschichtsschreibung dient», y excluyó toda la historiografía política y aceptó solamente los cuentos de hadas del Reino Antiguo, como el «Asedio de Urshu». Este parece haber sido el antecedente metodológico de Kammenhuber (1958).

Lo que se debatía era, pues, si la historiografía hitita podía considerarse o no una «verdadera» historiografía, si la «verdadera» historiografía empezaba con los hititas o con Israel, si la «verdadera» historiografía podía hallarse en el resto del Próximo Oriente, y si el talento hitita para escribir historia debía relacionarse con un origen indoeuropeo (Kammenhuber, 1958: 152, cuestionó los detalles pero no el enfoque básico). Hoy habría que abandonar este tipo de cuestiones o replantearlas en términos distintos.

24. Véase el enfoque de Archi (1969) y de Klengel (1969); ambos autores dejan muy claro que el objetivo de la historia escrita hitita es la propaganda y no «la búsqueda de la verdad».

25. Sobre las características del discurso de persuasión, véase Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958: 154-160, 169-174, y *passim*). El tratado de Shunashura sería un buen ejemplo de las técnicas retóricas estudiadas en este libro (compárense, por ejemplo, las páginas sobre el modelo y el antimodelo, sobre analogías, etc.).

Está la interpretacion «victoriosa» de Hatti y su interés en consolidar y mostrar que la situación es irreversible. Está la interpretación hurrita, hecha de recriminaciones y de protestas. La opinión en Kizzuwatna está presente en la mente del autor hitita, de ahí que utilice tonos positivos y minimice la importancia del cambio. Pero las reivindicaciones hurritas también están en mente de los hititas, siempre dispuestos a contradecir a los hurritas en lo jurídico y a combatirlos militarmente.

Se trata, pues, de una historiografía sesgada dotada de una función práctica, como un canal para emitir mensajes concretos destinados a distintos públicos. Es una historiografía política en todo el sentido de la expresión: no es una historiografía que *trate* de acontecimientos histórico-políticos, sino una historiografía que *hace* política, que utiliza la materia prima de los hechos para fabricar la buena y mala conducta de comunidades enfrentadas.

4. NIVELES DE DISCURSO Y DESTINATARIOS DEL MENSAJE

Como resultado de mi análisis he detectado, tanto en la sección histórica como en la jurídica del tratado de Shunashura, una correspondencia entre el modelo simétrico del texto y su finalidad política de presentar las relaciones como paritarias. Concretamente he señalado la correspondencia entre los cambios en la simetría formal y los cambios en la paridad política. El ligero retraso en la estructura formal que registra unos cambios ya realizados en su esencia política obedece al empeño de los autores (hititas) del tratado de presentar el cambio de las relaciones de una forma menos onerosa y evidente, porque sin duda era doloroso para Kizzuwatna.

Detrás de la pérdida de simetría entre Hatti y Kizzuwatna, en el tratado emerge otra simetría: la simetría entre Hatti y Hurri, que es muy real pero no pertinente en un tratado entre Hatti y Kizzuwatna. Los dos niveles del modelo simétrico —la simetría más deliberada Hatti-Kizzuwatna (especialmente clara en la sección jurídica) y la simetría más disimulada Hatti-Hurri (especialmente clara en la introducción histórica) también pueden entenderse como componentes de una estructuración general del texto en dos niveles.

Un nivel de discurso trata de la relación entre Hatti y Kizzuwatna: es un nivel plenamente consciente, enfatizado mediante procedimientos formales. Es el más adecuado para el caso oficialmente tratado. Es el nivel de discurso que cabe esperar de un tratado entre Hatti y Kizzuwatna, y también de los tratados anteriores; cuando había una coincidencia plena e incuestionable entre la situación política y la forma del tratado, éste era el único nivel de discurso.

Pero está también el segundo nivel, el que aborda la relación entre Hatti y Hurri: es un nivel inconsciente o, si es consciente, se presenta astutamente como inconsciente. Lo descubrimos leyendo no las palabras literales sino la intención oculta. Es el nivel que refleja la situación política concreta. Con este tratado, el rey hitita formalizaba el cambio en la situación política en detrimento de Hurri. Por consiguiente, a la hora de redactar el tratado, la cancillería hitita tuvo presente —o le inquietaba— la posición hurrita. Esa preocupación rezuma en todo el tratado y constituye un rasgo inconfesable pero evidente.

Por lo tanto Hurri también era destinatario del mensaje contenido en el tratado. Algunas cláusulas de la sección jurídica, y especialmente toda la introducción histórica, tienen poco sentido como mensaje de Hatti a Kizzuwatna, pero son un claro mensaje de Hatti a Hurri. Junto a ambos discursos percibimos dos destinatarios del mensaje, razón por la cual el discurso es dual. El destinatario oficial, natural y explícito es Kizzuwatna, país al que va dirigido el discurso consciente. El destinatario secundario es Hurri, no pertinente pero de hecho más importante, al que va destinado el nivel oculto del discurso. Parece como si Hatti hubiera aprovechado la oportunidad que le ofrecía el tratado con Kizzuwatna para enviar un mensaje a Hurri, dirigiéndose en voz alta a un destinatario irrelevante para enviar a otro actor lejano, que oficialmente no estaba escuchando, una advertencia. Kizzuwatna fue utilizado para establecer la comunicación entre Hatti y Hurri, que en esa época estaba oficialmente rota. No sabemos cómo Hurri recibió el mensaje del que era destinatario último. Hay varias posibilidades, por ejemplo, a través de un partido pro-hurrita en la corte de Shunashura. En cualquier caso, la complejidad semiológica del texto estudiado aquí refleja una acción política astuta —basada en preocupaciones y justificaciones, reticencias y ambigüedades— que nuestro análisis ha permitido reconstruir, al menos en parte.

Tercera parte

SIRIA

4. Partir en carro hacia el desierto*

Nota introductoria

A principios del siglo XV *a.C. un jefe local de la ciudad de Alalah, hoy en el sur de Turquía a unos 50 km al oeste de Aleppo, en Siria, dejó una estatua suya con una inscripción que relataba su carrera. Idrimi nació y creció en Aleppo, fue expulsado de la ciudad junto con su familia, cruzó el desierto y huyó a Emar, en el Éufrates. Allí decidió unirse a las bandas guerreras de los* apiru. *Siete años después conquistaba la ciudad de Alalah, y posteriormente el príncipe de la región, Barattarna, lo reconoció como rey de Mitanni.*

La historia ofrece una justificación del dominio de Idrimi sobre una ciudad con la que no tenía conexiones previas (véase el cap. 7), ideada para que el rey apareciera especialmente cualificado para la tarea. Incluye el motivo literario de un héroe que parte solo a un territorio hostil donde poder demostrar su valía. Este capítulo identifica ese motivo, similar al que encontramos en los cuentos de hadas, y lo detecta en otras literaturas del Próximo Oriente antiguo. Analiza el motivo utilizando los métodos de V. Propp para estudiar los cuentos de hadas. El cuento egipcio del «Príncipe Predestinado» constituye el paralelo más claro de la historia de Idrimi. En él, el hijo único de un rey egipcio cuyo nombre no se menciona, ha sido condenado desde su nacimiento a morir devorado por un cocodrilo, una serpiente o un perro, y vive celosamente encerrado por su padre en una casa segura. Pero un día sale solo en su carro y parte hacia Nahrin, en Siria, y allí es elegido como esposo de una princesa local porque es el único capaz de superar una prueba. Su esposa le pide que se proteja contra su fatal destino, y es muy probable que acabara escapando a él, aunque el final del cuento se ha

* Publicado originalmente como «Partire sul carro, per il deserto», en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 22 (1972), pp. 403-415.

perdido. Este texto es sin duda un cuento de hadas, pero otros textos de diversos géneros del Próximo Oriente contienen partes de ese mismo motivo. Y se deben analizar esos textos como lo que en realidad son, historias ficticias y no relatos históricos.

La inscripción de Idrimi ha sido traducida decenas de veces. La traducción inglesa más reciente es la de Longman (1997).

* * *

En dos publicaciones anteriores he detectado detalles y rasgos estructurales que nos obligan a considerar la inscripción autobiográfica de la estatua de Idrimi como una expresión del género literario del cuento de hadas, o mejor dicho, como un ejemplo de un texto historiográfico que utiliza pautas y formas narrativas similares a las de los cuentos de hadas. Pero en ambas ocasiones el foco de mi análisis difería –el número siete (Liverani, 1967b) y la épica ugarítica (Liverani, 1970)–, por lo que algunos elementos de comparación y determinados enfoques analíticos no se tomaron en consideración. Me parece útil presentarlos aquí.[1]

1. IDRIMI Y EL PRÍNCIPE PREDESTINADO

El cuento egipcio del «Príncipe Predestinado» (Lichtheim, 1973-1980: II, 200-203) es, dentro del género de los cuentos de hadas, el más parecido a épicas como la ugarítica de Keret (Coogan, 1978: 58-74), y a textos históricos como el de Idrimi (véase Liverani, 1970: 868). Sus estilos difieren, ya que los tres textos tenían finalidades distintas, pero el desarrollo narrativo es básicamente el mismo. Los textos abarcan un espacio temporal de sólo un par de siglos (Idrimi *c.* 1480 a.C., Keret *c.* 1360 a.C., el Príncipe Predestinado es del siglo XIII), y el uso contemporáneo del mismo patrón en tres géneros literarios con funciones socioculturales distintas nos advierte contra posibles espejismos evolucionistas. El estudio que propongo de estos textos no es localizar el «origen» de un patrón para luego determinar sus usos secundarios o derivados. Se trata de estudiar tres aplicaciones diferentes pero paralelas del

1. Tras Liverani (1970: esp. 861), he trabajado basándome en la premisa de que la historia de Idrimi utiliza los rasgos esenciales del modelo del cuento de hadas (tal como lo define Propp, 1966). Podríamos formalizar el relato de acuerdo con los símbolos de Propp, y obtendríamos algo así como XW↑R↓LVRmPSN*. No iré más lejos, porque la parte más detallada del análisis de Propp sólo puede aplicarse al corpus del que deriva, y también porque el resultado parece que, lejos de profundizar en el análisis formal, sólo reintroduce un contenido factual (como apuntaba Lévi-Strauss en Propp, 1966: 185).

mismo patrón, un patrón sin duda idóneo para expresar tensiones políticas y sociales relativamente generalizadas.

No podemos comparar la historia de Idrimi con el cuento del Príncipe Predestinado basándonos exclusivamente en el patrón general. Al menos un pasaje indica que ambas historias utilizan un *topos* literario preciso. He aquí las líneas 13-15 de la historia de Idrimi:

> Tomé mi carro, mi caballo, mi mozo de cuadra; crucé el desierto y penetré en tierra de los suteanos.

Y este es el pasaje correspondiente del cuento del Príncipe Predestinado:

> Luego prepararon un carro para él, equipado con toda clase de armas, y le fue dado un sirviente como ayudante. Fue embarcado hasta la orilla oriental y le dijeron: «Ve adonde desees», y su galgo fue con él. Fue hacia el norte atravesando el desierto, según le dictaba su corazón y viviendo de lo mejor de los animales del desierto (Lichtheim, 1973-1980: II 200-201; sobre los rasgos de cuento de hadas de estos textos, véase Pieper, 1935: 41-44).

Aparte del hecho de que el texto egipcio es más detallado, y el pasaje de Idrimi sólo un epígrafe encuadrado en un espacio limitado, el parecido entre ambos pasajes es evidente. El héroe se adentra en el desierto con carro, caballos y mozo, abandona su comunidad original —y sobre todo a su familia paterna— e inicia su aventura. El *topos* es tan parecido que no puede explicarse como mera casualidad, y es posible que los autores de ambos textos lo utilizaran conscientemente.

2. OTRAS PRESENCIAS DEL *TOPOS*

En su perfil básico, el *topos* consiste en introducir al héroe solo, con un equipo mínimo (carro, caballos, mozo de cuadra), que se aventura a través del desierto. Tanto Idrimi como el Príncipe Predestinado introducen este *topos* en la misma secuencia narrativa, como enseguida veremos. En otros textos, este motivo cumple una función específica diferente —o más imprecisa—, aunque el propósito general es subrayar el valor del héroe recalcando su soledad. Ofreceré algunos ejemplos, todos fechados en torno al 1500-1200 a.C.

En algunos casos, el motivo se inserta en una narrativa bélica, y el escenario del desierto está ausente. Pero en todos los casos el héroe está solo, bien porque ha sido abandonado por el resto del ejército, bien porque él ha abandonado al ejército y se encuentra en un medio hostil rodeado de enemigos.

Un pasaje de la estela de Memfis de Amenofis II utiliza el motivo de la siguiente manera:

> Su majestad fue en carro hasta Hashabu, solo, sin compañero alguno. Regresó desde allí al cabo de poco, y trajo consigo 16 *maryannu* vivos a ambos lados de su carro (*Urk* IV 1304; J.A. Wilson en Pritchard, 1969: 246).

Otros pasajes de esta misma inscripción destacan la soledad del rey mientras lleva a cabo sus empresas, y su habitual asociación con carros y caballos. El motivo es algo más complejo en el poema de la batalla de Qadesh, que empieza así:

> El gran caballo que montaba su majestad era Victoria-en-Tebas del gran establo de Usermare-sotpenre, amado de Amón. Luego su majestad avanzó al galope y cargó contra las fuerzas del enemigo de Hatti, completamente solo y sin nadie más (Lichtheim, 1973-1980: II, 64).

El poema insiste una y otra vez en la soledad del rey que es abandonado por su ejército, una insistencia no desprovista de objetivos controvertidos (Posener, 1963: 64). En su soledad, el rey no olvida mencionar la contribución de sus ayudantes, es decir, el guiador de carros Menna y los dos caballos, cuyos nombres se registran y cuya ayuda será debidamente recompensada.[2]

Pero el *topos* también se utiliza en relación con la caza, como demuestran dos ejemplos, uno egipcio y otro babilónico. En la Estela de la Esfinge de Tutmosis IV se lee:

> Dedicaba su tiempo a entretenerse solo en el desierto de Memfis, en sus extremos norte y sur, disparando flechas a un blanco de cobre; cazando leones y gacelas, y montando en su carro, con sus caballos más veloces que el viento, y solamente una persona en su escolta, nadie más lo sabía (*Urk* IV 1541, 8-15; *ARE* II 813).[3]

Y en el «Diálogo del Pesimismo», de Babilonia, una de las ideas del protagonista con vistas a una posible hazaña es la siguiente:

> Tráeme inmediatamente el carro, engánchalo. Iré al desierto (Lambert, 1960: 144-145: 1.18).

2. En Egipto, este *topos* está lógicamente vinculado al conocido motivo iconográfico del faraón solo en un carro sometiendo a sus enemigos.

3. Sobre el patrón literario de este y otros textos similares, véase Hermann (1938), pese a que no se analiza nuestro motivo. Respecto a la caza, el *topos* también aparece a menudo representado en la iconografía faraónica de la época.

De la continuación del relato se desprende claramente que quería ir de caza. Pero digamos que en ambos pasajes se trata de algo más que de una simple cacería. En el caso del joven faraón, la caza le permite demostrar su valor, pero sobre todo es la ocasión para que en sueños reciba la promesa de que un día será rey. El sueño le aparece cuando se detiene a descansar en el desierto tras el esfuerzo de la caza y se queda dormido junto a la Esfinge (sobre las implicaciones políticas, véase Donadoni, 1959: 179-180). En el caso del protagonista del diálogo babilónico, la caza es una forma de emprender «algo» importante, una posibilidad que el protagonista acaba por descartar, como todas las demás sugerencias. Pero, teniendo en cuenta el carácter heroico de nuestro *topos*, quizás el propósito de montar en un carro para adentrarse en el desierto no es sólo una cuestión de «ir de caza», como el sirviente trivializa, sino más bien una cuestión de «iniciar una aventura» (Buccellati, 1972: 91).

En mi último ejemplo, el de las estelas de el-Amarna de Akenatón, el *topos* se utiliza con motivo de la «fundación de una ciudad»:

> El rey apareció montado en un gran carro de oro fino, como Atón cuando amanece en la tierra de la luz y llena las Dos Tierras con su amor. Tomando el buen camino hacia Akhet-Aton en la primera ocasión que lo halló, porque su majestad así lo había hecho para fundarla... Habiendo ido hacia el sur, su majestad se detuvo sobre su gran carro ante su padre Atón en la montaña suroriental de Akhet-Aton... (*Ukr* IV, 1982-1983; Lichtheim, 1973-1980: II, 49-50).

Aquí encontramos de nuevo todos los rasgos básicos: el héroe está solo, montado en un carro, adentrándose en el desierto (la «montaña») para iniciar una acción decisiva.

3. La posición del motivo en la secuencia narrativa

En estos párrafos, y en otros ejemplos disponibles, el motivo se modifica para adaptarlo a distintas situaciones y objetivos. Pero en las historias de Idrimi y del Príncipe Predestinado, el motivo se utiliza decididamente en un sentido específico y en un momento concreto de la secuencia narrativa. Una vez que las historias suministran el escenario, centrado en los apuros del héroe, relacionan la repentina decisión con la acción. En ambos textos la decisión del héroe marca el final de un período de inactividad. En la historia de Idrimi, a la pérdida de un reino por parte de la familia le sucede un refugio poco glorioso junto a los parientes maternos, y sólo el héroe puede ponerle fin:

> Mis hermanos, que eran mayores que yo, se quedaron a mi lado, pero ninguno de ellos tenía los planes que yo tenía. Y me (dije): «Hay quien quiere poseer la casa de su padre (mientras) otros quieren solamente ser esclavos del pueblo de Emar. (Así que) tomé mi caballo, etc. (Idrimi 7-12; A. L. Oppenheim en Pritchard, 1969: 557).[4]

En el Príncipe Predestinado, el joven héroe acaba con la parálisis de sus padres a raíz de un mal augurio:

> Y cuando ya habían pasado muchos días y el niño ya había desarrollado plenamente todo su cuerpo, fue a ver a su padre diciéndole: «¿Por qué quedarme aquí? Estoy comprometido con el Destino. Deja que me marche, para que pueda actuar según mi corazón, hasta que el dios haga lo que está en el suyo». Entonces equiparon un caballo para él, etc. (Lichtheim, 1973-1980: II, 200-201).

Es evidente que la oposición entre la inactividad previa y la decisión del héroe de actuar es eficaz para resaltar su valor, diferenciándolo de los miembros de su familia (padres, hermanos) que son antihéroes por su incapacidad para actuar.[5] En el desarrollo de la historia, la decisión de actuar tiene una función discriminatoria: diferencia al héroe (que se marcha) de los no héroes (que se quedan), y la conducta del actor principal antes (pasivo entre su familia) y después (responsable de su propio destino) de su decisión.

La posición del motivo en el desarrollo de la historia queda así fijada como una función de su significado. En el patrón de un cuento de hadas no sólo aparece el mismo motivo (o mejor dicho, el mismo par de motivos: decisión de actuar + abandono del hogar), sino también su ubicación exacta en el mismo punto, una vez planteado el agitado escenario. Y ello es así porque estos motivos tienen la misma función narrativa en las historias. En el análisis de Propp (1966: 44-45), los motivos corresponden a los elementos «Inicio de la reacción» (símbolo W) y «Partida» (símbolo ↑). La presencia de ambos, su estrecha asociación (W↑), su posición en la secuencia, su relación con los antecedentes y con el desarrollo posterior que desemboca en el desenlace final —sobre todo su conexión con los ayudantes y los instrumentos

4. Véase Buccellati (1962: 96) sobre la interpretación de este pasaje, cuestionando los detalles pero no su sentido general.

5. La función de «coro» que desempeñan familiares, funcionarios, cortesanos, etc., en su relación con el héroe es evidente en muchos otros textos. Sobre ejemplos egipcios, véase Hermann (*1938: 14-18*). Según los datos de Hermann, el coro suele estar de acuerdo con el héroe, y es muy raro que se posicione contra él (p. 18). Creo, sin embargo, que ello se debe al singular contexto egipcio, donde la ideología faraónica dejaba poco espacio a la oposición. En los mundos sirio y anatólico, más abiertos, la oposición era más frecuente y bastante eficaz.

mágicos, como luego veremos— son los elementos mejor establecidos de todo el análisis del patrón del cuento de hadas. Por consiguiente, la historia de Idrimi, y sobre todo el cuento del Príncipe Predestinado, forma parte de un vasto corpus de relatos que comparten el mismo patrón discursivo. Todo lo cual nos permite determinar, por la vía comparativa, lo que ya ha quedado claro en el análisis de los propios textos, es decir, el significado de los detalles narrativos en todo el relato, y su relación con la finalidad de su composición.

4. RASGOS BÁSICOS

Además de la inserción funcional del motivo en la secuencia narrativa, sus partes constitutivas también ayudan a determinar su significado. Una comparación de los cuentos de Idrimi y del Príncipe Predestinado —y hasta cierto punto de otros textos similares del mismo período— revela dos elementos específicos característicos del motivo: la dirección «hacia el desierto» y la presencia de ayudantes (carro, caballos, mozo).

Al romperse los vínculos del héroe con su familia, su marcha lo traslada a un medio humano y natural distinto. Abandona la ciudad, el espacio conocido, familiar, interior y seguro, para enfrentarse al desierto, el espacio desconocido, solitario, exterior, incierto y lleno de peligros.[6] En el escenario del Próximo Oriente, el «desierto»[7] es el equivalente del «bosque» de los cuentos de hadas europeos en el que se aventura el héroe (Propp, 1949: 90-92), una equivalencia dictada por las evidentes diferencias climáticas y ecológicas entre ambas regiones. El aislamiento, la naturaleza y sus peligros, así como la dificultad del viaje, caracterizan su partida no sólo como un cambio de escenario necesario para el desarrollo de la historia, sino también como una «prueba» (Propp). Así, la llegada del héroe —tras atravesar el desierto o el bosque— a otro espacio habitado, distinto de la ciudad de origen pero muy similar porque hay humanos habitando en ella, constituye de por sí todo un

6. Sobre la oposición entre el espacio interno (conocido, estable, ordenado y tranquilizador) y el espacio exterior (desconocido, inestable, caótico y atemorizador), véase Vernant (1971: I, 124-170), Barthes (1972: 141-145), Ščeglov (1969: 129-131), etc. En general, la oposición entre un espacio central, interior y cósmico, y un espacio periférico, externo y caótico, ha sido especialmente señalada por M. Eliade (esp. 1965) y otros autores que han abordado las diferencias cualitativas del espacio en el llamado «pensamiento mítico».

7. Sobre el desierto en el Próximo Oriente antiguo y sus implicaciones simbólicas, sobre todo como un espacio de transición donde hay que superar una prueba, y como metáfora del mundo subterráneo o infierno, véase Haldar (1950) y Talmon (1966).

éxito. Nos permite confiar en que las pruebas futuras y más exigentes también serán superadas.

El segundo elemento, es decir, los ayudantes o las herramientas –la distinción no siempre es fácil o importante– de que dispone el héroe, parece a primera vista contradecir la soledad del héroe, un aislamiento que es crucial para la historia. Pero es bien sabido que en los cuentos de hadas el héroe siempre cuenta con ayuda o recursos mágicos, o es capaz de conseguirlos. Sin ellos nunca podría superar las pruebas (Propp, 1949: 75-81, 1966: 88 y ss.). En los casos de Idrimi y del Príncipe Predestinado, como en los otros ya mencionados, carros, caballos y mozos constituyen una unidad que es el equivalente a los recursos mágicos de los cuentos de hadas. Tanto en los cuentos de hadas como en los textos del Próximo Oriente antiguo este tipo de medios tiene una función dual.

La primera función, y la más banal, es que esos recursos sirven de medio de transporte: las ayudas y los recursos mágicos ayudan al héroe a desplazarse por el espacio (Propp, 1966: 85), y ésta es la razón de que aparezcan asociados a su decisión de marcharse. En este sentido, carros y caballos son los equivalentes a otros medios de transporte que aparecen en los cuentos de hadas, a menudo tecnológicamente más modestos en razón del estatus social inferior del protagonista: zapatos –incluso zapatos de hierro–, bastones o botas mágicas (Propp, 1949: 75-81).[8] Parece lógico que los caballos sean el medio de transporte más prestigioso, y como tales aparecen muy a menudo en los cuentos de hadas (Propp, 1949: 271-289, 1966: 88; Aarne y Thompson, 1928: 86-88; Thompson, 1936: VI 282-286, 1949). El prestigio del caballo, símbolo de estatus social, y su asociación privilegiada con el héroe, tiene una base psicológica y social muy marcada y concreta en el Próximo Oriente de los siglos XV a XIII a.C. Es precisamente en esta época cuando surgen los primeros «caballeros». Ese mismo motivo se convertiría en un estereotipo en el cuento de hadas, para reaparecer aquí y allá cuando los «caballeros» eran populares.

El prestigio social asociado a la posesión de un caballo nos lleva a la segunda función del ayudante o herramienta: es indispensable si quiere superar las pruebas y lograr el éxito. En los cuentos de hadas las pruebas son tales que el héroe no las puede superar sin ayuda mágica. De hecho sus rivales nunca pueden superarlas porque no cuentan con este tipo de ayuda. El héroe no sería un héroe, no destacaría entre la masa corriente e indistinta de los no

8. En otro relato egipcio, el héroe, un mortal corriente, parte con sandalias y bastón. Por ejemplo, en el cuento de «Los dos hermanos»: «tomó su báculo y sus sandalias, y también sus ropas y sus armas, y se adentró en el Valle del Pino» (Lichtheim, 1973-1980: II, 208); y en el cuento de «La verdad y la falsedad»: «se marchó para vengar a su padre. Tomó diez hogazas de pan, un bastón, un par de sandalias, un odre y una espada» (*ibid.*, 212).

héroes si no contara con ayuda mágica. Lo mismo puede decirse de Idrimi y de personajes similares del Próximo Oriente antiguo: la conquista del trono, la victoria en la batalla o similares son metas que serían inalcanzables sin esa base mínima. El efecto de la ayuda mágica es tanto técnica como social, ya que se expresa no sólo materialmente sino como prestigio. Idrimi podría haberse desplazado de Emar a Ammiya a pie, pero si hubiera llegado a pie los refugiados nunca lo habrían reconocido como «el hijo de su señor».

5. RASGOS ACCESORIOS

La comparación entre la historia de Idrimi y el patrón del cuento de hadas ha revelado una estrecha semejanza en la posición y la función del motivo de la «partida» en la secuencia narrativa. También hay una estrecha semejanza por lo que se refiere a los principales rasgos de esa partida: el héroe está sólo, tiene ayudantes o medios de transporte y se adentra en el desierto o en el bosque. Esta comparación también puede ayudarnos a comprender el significado de otros rasgos secundarios.

Un rasgo narrativo común es la inusitada velocidad del viaje. Idrimi deja Emar y pasa la noche en el desierto; y a la mañana siguiente llega a Ammiya. Cubre así la distancia entre el Éufrates y la costa mediterránea –300 km– en un solo día, una hazaña claramente imposible. Desde el punto de vista narrativo, se comprende que la inscripción ignore detalles menores y destaque sólo las etapas más importantes. Pero por el modo de narrar el viaje no parece que se acorte el proceso de registrarlo, sino la gran distancia y duración del viaje. Alguien que desconozca la situación geográfica de Ammiya y lea: «Al día siguiente me levanté y fui a la tierra de Canaán» podría pensar que todo el viaje concluyó el segundo día. Pero esta tremenda condensación del viaje del héroe es típica de los cuentos de hadas (Propp, 1949: 76), sobre todo cuando el viaje del héroe tiene lugar en ese momento concreto de la secuencia narrativa. A veces la velocidad del viaje se explica recurriendo a algún tipo de ayuda mágica, como el caballo alado, las botas de «las siete leguas», etc. La velocidad del desplazamiento puede ser un recurso estilístico y psicológico –en el marco de una técnica narrativa ajena por completo a las condiciones del espacio–, pero aún así no deja de ser significativa para el desarrollo de la historia. Es un aspecto importante de la facilidad del héroe para superar unas dificultades que serían mucho más serias para otros. La velocidad es, pues, un elemento constitutivo de la esencia heroica del protagonista y, como tal, tiene una función decisiva en la propia estructura narrativa.

Un segundo punto relevante es la llegada de Idrimi entre los suteanos.

Este acontecimiento corresponde al frecuente encuentro del héroe del cuento de hadas con un grupo de hermanos, casi siempre cazadores o bandidos (Propp, 1949: 188-192). Que un encuentro de este tipo se registre en la inscripción de Idrimi no parece tener sentido y, en efecto, no es relevante para el desarrollo de la trama.[9] Pero sus implicaciones psicológicas sí lo son. En el desierto o en el bosque el héroe siempre encuentra poblaciones «irregulares» diferentes de las urbanas habituales. Encuentra unas gentes que producen el mismo efecto psicológico que el paisaje natural —desierto o bosque— que lo acoge: una sensación de inseguridad y temor generada por un medio desconocido y posiblemente hostil. Pero, aunque el héroe se encuentre en esta difícil situación, es capaz de superarla, e incluso de encontrar allí la ayuda que necesita para poder seguir adelante.[10]

Por último, el detalle casi irrelevante de «Pasé la noche en mi carro cubierto» puede tener su equivalente en el cuento de hadas cuando el héroe, una vez en pleno bosque, pasa la noche en una cabaña, en algunos casos el habitáculo de una bruja o similar (Propp, 1949: 93-103). No creo que esto vaya más allá de ser un punto psicológico común, que en la historia de Idrimi parece ser su única motivación, mientras que en el cuento de hadas puede complicarse con otros factores. El factor psicológico consiste simplemente en destacar las preocupaciones causadas por el hecho de entrar en un medio hostil o simplemente desconocido, que se intensifica al llegar la noche. En ese momento, disponer de un espacio cubierto —carro o cabaña— para pasar la noche supone un alivio porque constituye una defensa contra las fuerzas hostiles del espacio desconocido del exterior (véase la n. 6).

6. EL PATRÓN DEL CUENTO DE HADAS Y LA VERDAD HISTÓRICA

He comparado la historia de Idrimi con el cuento de hadas simplemente para señalar la función específica de los detalles en el escenario psicológico y en la mecánica de la trama narrativa. Me parece que todos los detalles convergen básicamente en la misma dirección, ya apuntada respecto al motivo central: la naturaleza de la partida y el viaje posterior es una especie de «prueba» que permite al protagonista merecer el calificativo de «héroe». La prueba consiste en separar al héroe de su familia, donde no tenía ninguna

9. Pero hay otra referencia en II 84-86, donde Idrimi ofrece morada permanente a los suteanos. El motivo del héroe que recompensa a quienes le ayudan o castiga a sus enemigos una vez lograda su victoria final es también habitual en los cuentos de hadas.

10. El hecho de que Idrimi pase la noche con los suteanos implica que éstos no le robaron sino que lo alojaron, contrariamente a lo que los habitantes de la ciudad seguramente esperaban.

responsabilidad para actuar de manera autónoma, e insertarlo en un mundo nuevo –un mundo desconocido y potencialmente hostil– que el protagonista es capaz de dominar fácilmente, pudiendo de esta manera convertirse en héroe.

En este sentido, es innegable que las aventuras del héroe poseen rasgos de «iniciación», un aspecto que Propp destaca con fuerza en relación con el cuento de hadas.[11] En opinión de Propp, la iniciación y el cuento de hadas están relacionados por una subordinación diacrónica. Las aventuras del héroe se interpretan como un eco o un vestigio –que ya no es funcional y ya no se comprende– de antiguos ritos de iniciación. Yo veo las relaciones como sincrónicas, remitiendo a un núcleo psicológico más general, cuyas distintas manifestaciones (dependiendo de los distintos medios sociales y culturales) son, por un lado, los procesos de iniciación, con fuerte institucionalización de la conducta simbólica y, por otro, las historias o cuentos de hadas donde están presentes los mismos motivos a un nivel de consciencia más impreciso.[12]

En este punto, me preocupa que una oposición demasiado fácil entre historia y motivo literario, o entre historia y patrón de cuento de hadas, provoque malentendidos.[13] Al recalcar el uso –consciente o no– que hace el autor del relato de Idrimi de motivos estereotipados y de pautas narrativas, no estoy negando la fiabilidad histórica del relato. No tengo ningún problema en aceptar que Idrimi partió realmente con caballos y mozo, que pasó realmente la noche en su carro, que se encontró con los suteanos, etc. En otras palabras, creo que la historia de Idrimi es una historia real, y que lo que registró en la inscripción ocurrió más o menos como se describe. Pero analicemos con más atención dos cosas.

La primera está relacionada con el calificativo de «más o menos» que he añadido para dar cuenta de algunos detalles ahistóricos, como el motivo de los «siete años». Aunque el narrador de la historia quiere contarnos una historia «verdadera», tiene un concepto de «verdad histórica» ligeramente distinto del nuestro. De hecho, y puesto que también nosotros tenemos diferentes conceptos de verdad histórica, según el género literario y la función del texto que analizamos, quisiera referirme a un tipo concreto de docu-

11. La tesis de Propp (1949) es que los cuentos de hadas derivan de antiguos ritos de iniciación, y también del evento de la muerte (y renacimiento), siendo esta última una forma exagerada de iniciación, apuntada ya en la propia iniciación.

12. Aunque sincronizada, la relación no pierde su concreción histórica. En cualquier caso se refiere a la influencia de diversas estructuras socioculturales que configuran un hecho cuyas raíces remotas siguen siendo generalmente humanas.

13. Archi (1971: 187-188, con n. 8) malinterpretó en parte mi estudio (1970). Yo nunca dije que un *topos* literario es necesariamente falso. Sobre este problema véase Liverani (1973a).

mento —el documento histórico— que de modo arbitrario se ha considerado equivalente a la historia de Idrimi. El narrador utiliza claramente las pautas narrativas que él considera más adecuadas para su género de composición. La línea divisoria entre exactitud histórica y motivo literario no es diáfana, porque no se considera ni importante ni significativa. ¿Qué importa si un período histórico duró siete, seis o nueve años? Este tipo de precisión no tiene ninguna relevancia en una sociedad —como la sociedad siria del Bronce final— que no conserva registros de la duración de los reinados, que no tiene fórmulas de datación ni ningún otro sistema para distinguir los años concretos del pasado, y que «fecha» sus documentos jurídicos sólo en la medida en que dicen que son válidos «desde ahora» y «para siempre».[14] El narrador de historias no puede ni quiere saber cuánto duró un período. Tan sólo dice que duró «siete años» para enfatizar que «en el séptimo año» la situación cambió. Y su público sabe que «siete» no tiene ningún significado numérico, sino que posee una función narrativa concreta relacionada con el cambio de una determinada situación o con el final de una fase dada (Liverani, 1967b).

Nos quedamos con la duda respecto a la exactitud de otros detalles dada la imposibilidad de verificarlos. Por ejemplo, Idrimi dice que él es el menor de los hermanos («mis hermanos, mayores que yo...»). ¿Era cierto? No podemos refutarlo, pero con eso no basta. Es posible, por ejemplo, que Idrimi tuviera hermanos mayores y también más jóvenes que él, lo que sería una situación sumamente trivial. Para el narrador del relato, la «verdad» de esa afirmación no tiene más relevancia que el número de años de exilio, siete u ocho, o que la duración de un día o una semana del viaje. Pero desde el punto de vista narrativo, la identificación de Idrimi como «el hijo menor» es muy eficaz. Los hermanos permanecen inactivos pese a ser mayores, haber tenido más tiempo para actuar y estar en el escalafón más alto en la jerarquía familiar en cuanto a derechos y responsabilidades. Idrimi actúa a pesar de ser el más joven y débil, el miembro del que menos se espera que solucione unos problemas que los mayores no osan afrontar.[15] Por lo tanto, el narrador enfatiza deliberadamente la mayor edad de los hermanos, mientras que nada dice sobre la presencia de hermanos menores. Destaca y oculta ciertas cosas según la función de tal o cual comentario en el marco global del relato. Esta es la razón de que los héroes de los cuentos de hadas, como los protagonistas de algunas autobiografías «históricas», sean *por regla general* los

14. Este tipo de referencias temporales son habituales en documentos jurídicos del Bronce final en Siria, en Alalah (Wiseman, 1953: n.º 15, 17, etc.), en Ugarit (Nougayrol, 1955: *passim*) y en Karkemish (Nougayrol, 1956: *passim*).

15. Véase asimismo la oposición entre coro y héroe (n. 5 anterior).

hermanos pequeños, un hecho que es estadísticamente poco probable pero semánticamente de gran efectividad.[16]

Esto nos lleva a la segunda cuestión, y la más relevante. La adopción del patrón general de un cuento de hadas, así como algunos detalles del cuento de hadas, tiene un significado. El patrón es elegido –conscientemente o no, por el rey o el narrador de la historia– para expresar una idea determinada. El problema no es, pues, saber si un detalle es exacto o no, sino por qué se ha utilizado ese detalle, sea verdadero o falso. El problema no radica tanto en comprobar si los acontecimientos tuvieron o no lugar de un modo determinado, sino en apreciar cómo y por qué se contaron de acuerdo con un determinado patrón narrativo. Idrimi cuenta la historia de su vida siguiendo las pautas de un cuento de hadas, porque tiene un manifiesto interés en hacerlo así: debe afrontar la opinión de un público inquieto por el modo irregular de su ascensión al trono. En realidad, casi todos los protagonistas de relatos tipo «cuentos de hadas» del Próximo Oriente antiguo eran usurpadores: Idrimi, Sargón de Akkad, Hattushili III, David, Darío, etc. Todos ellos llegaron al poder de forma irregular desde unos comienzos modestos. Era preciso y necesario narrar su historia como si fuera el final de un cuento de hadas, donde la valentía del héroe, con la asistencia de recursos mágicos o divinos, y pese a un punto de partida desfavorable, logra superar todos los obstáculos y triunfar. La historia de Idrimi es, pues, una historia «verdadera», aunque su patrón narrativo la precediera. *Ese* patrón su utilizó para narrar *esa* historia con un propósito muy preciso. Idrimi tenía que demostrar a la opinión pública que su conquista del trono se debía a su heroicidad y a la ayuda sobrenatural.

16. He citado ejemplos contemporáneos (Liverani, 1970: 863), pero el motivo está muy extendido en el Próximo Oriente antiguo: basta recordar cómo Esarhadón se jacta de que «de mis hermanos mayores, yo era el hermano más joven» (*ša aḫḫīya rabūti aḫšunu ṣiḫru anāku, CAD* S, 182), o la historia de David, el menor de los «siete» hijos de Jesé (I Samuel 16: 10-11). Redford (1970: 88-89) ha estudiado el motivo del hermano menor en el Próximo Oriente antiguo. Sobre la oposición entre hermanos mayores y menores, y la preponderancia del más joven en los cuentos de hadas, compárese Thompson –1946: *passim* (regla de Olrik n.º 6); 1936: 5-6 (motivo L 10), 8 (motivo L 101); motivos L 111 de la p. 9: «Exilio, regreso y victoria» (como Idrimi 30-39) y R 155.1 en p. 210: «El hermano menor rescata a sus hermanos mayores» (como Idrimi 39-42).

5. Rib-Adda, justo sufriente*

Nota introductoria

Rib-Adda era el rey de la ciudad portuaria de Biblos, en la actual costa libanesa, a principios del siglo XIV a.C., cuando Egipto controlaba la región de Siria-Palestina a través de un sistema de vasallaje. De la prolífica correspondencia del rey de Biblos con la corte egipcia, bajo los reyes Amenofis III y IV, se han conservado entre 59 y 63 cartas suyas del archivo de el-Amarna (EA 68-71, 73-95, 102-109, 112-114, 116-119, 121-127, 129-134, 136-138, 362; y es probable que EA 101, 110, 111 y 120 también sean suyas). En ellas se presenta a sí mismo como víctima de los reyes de Amurru, que presionan a los estados de la región para que abandonen su alianza con Egipto. Como leal vasallo del faraón, vive bajo una amenaza constante e implora la ayuda del rey. Al final sería depuesto, pero no por fuerzas extranjeras sino por su propio hermano, y moriría en el exilio.

Las cartas de el-Amarna constituyen una rica fuente de información sobre la administración egipcia de esa región basada en una política de «no injerencia». Las dinastías locales, que los egipcios llamaban alcaldes (ḫazānu), pero que sus propios súbditos consideraban reyes, tenían que entregar unos pagos anuales cuya recaudación era la principal incumbencia de Egipto. La región de Siria-Palestina estaba dividida en tres provincias, Kinahni (= Canaán), Ube y Amurru, todas ellas con un centro de administración egipcio donde residía un gobernador (rābiṣu). Los reyes locales competían entre sí por cuestiones territoriales, y en sus luchas confiaban en ganarse el apoyo del faraón presentándose a sí mismos como vasallos leales, y a los demás como enemigos de

* Publicado originalmente como «Rib-Adda, giusto sofferente», *Altorientalische Forschungen* 1 (1974), pp. 175-201; el manuscrito se completó en diciembre de 1971.

Egipto. Las cartas de Rib-Adda deben leerse en este contexto. Los reyes de Amurru son el objeto principal de sus acusaciones, y denuncia que sus agresiones las realizan bandas de maleantes y marginados, los apiru. Este capítulo previene contra una lectura literal de la correspondencia de Rib-Adda, e interpreta su estilo y contenido como un reflejo del retrato que el autor hace de sí mismo como un justo sufriente.

Todo cuanto se sabe de Rib-Adda se basa en las cartas de el-Amarna (citadas como EA *con los números convencionales utilizados en la disciplina). Estas cartas se han retraducido recientemente al inglés por Moran (1992). Las traducciones completas de Liverani al italiano se publicaron en 1998-1999.*

* * *

La actual reinterpretación de las cartas de el-Amarna intenta comprender no el acrítico uso histórico de los «items de información» contenidos en ellas sino la situación histórica general que hay detrás de cada carta. El proceso se ocupa básicamente de señalar procedimientos, pautas y expresiones estereotipados, tanto de tipo administrativo como literario (véase Liverani, 1967a, 1971a). Los estereotipos recurrentes son especialmente reveladores de las ideas y preocupaciones que llevaron a escribir las cartas. Además, el mero hecho de su frecuencia nos invita a no utilizar como evidencia independiente frases concretas aisladas. En el género epistolar, y más aún en las cartas diplomáticas, este tipo de frases suelen ser sesgadas, porque el autor adopta una posición subjetiva para convencer al destinatario.

Sería especialmente interesante definir la posición existencial de los autores, y sus pautas para interpretar la realidad. ¿Cómo se veían a sí mismos en tanto que parte del mundo que los rodeaba? ¿Cómo veían el presente desde la perspectiva del pasado y del futuro? Las cartas de el-Amarna parecen contener material útil y pertinente para estudiar el encaje de estas preguntas en los acontecimientos históricos concretos. Es posible establecer una base para valorar qué partes de una determinada carta corresponden a hechos concretos, y qué partes corresponden a pautas interpretativas que los autores de las cartas aplican —consciente o inconscientemente— a la realidad.

Y así entramos en el mundo del «saber» (entendido en sentido amplio), cuya documentación en la Siria del II milenio es muy pobre.[1] Pero esta escasez no supone una dificultad. Incluso podría ser una razón más para justifi-

1. La situación es tal que cuando Albright (1955) trató de identificar paralelos entre la base sapiencial del Antiguo Testamento y la del mundo «cananeo» de la Edad del Bronce, sólo pudo dar con unos pocos proverbios (véase ahora Cazelles, 1963) y algunos paralelos estilísticos.

car nuestro interés, o sea, recuperar algunos elementos del «saber» perdido sirio de la Edad del Bronce. Y recuperaríamos esos elementos a partir no de los vestigios del pensamiento erudito o literario, sino de aquellos documentos hechos de necesidades prácticas espontáneas y estrechamente relacionados con el momento histórico. Ya podemos anticipar que el patrón interpretativo resultante de un análisis detallado de las cartas revelará conexiones estrechas con un conocido motivo sapiencial del Próximo Oriente, el comúnmente llamado «justo sufriente».[2] El análisis que sigue se basa en el procedimiento de descomponer las cartas una a una para luego recomponerlas según el modelo del «justo sufriente». Con ello no se pretende negar la necesidad de leer cada una de las carta como una unidad –una necesidad sobre la que insistía en un estudio anterior (Liverani, 1971a) y en la que sigo insistiendo. Bien al contrario, el propósito es ofrecer una lectura unitaria utilizando un modelo o patrón de referencia que se materializa en cada una de las cartas. Por lo tanto, la descomposición o deconstrucción es un procedimiento instrumental de transición, con una recomposición más consciente y orgánica en mente. En cierto modo se podrían considerar las cartas como estrofas de un largo poema sapiencial, en el que cada estrofa repite (con variantes sólo accidentales, o meramente estilísticas) los mismos conceptos, siempre en el marco del mismo patrón.

He seleccionado la correspondencia de Rib-Adda no porque presente alguna peculiaridad respecto a otras correspondencias, sino simplemente porque constituye, de lejos, el corpus más extenso de las cartas de el-Amarna, y posiblemente la base documental menos abierta a la influencia de circunstancias fortuitas. Las cartas de Rib-Adda muestran con mayor precisión, y también con mayor claridad, lo que de modo instintivo percibimos en la correspondencia de otros reyes siropalestinos, como Abdi-Heba o Abi-Milki. Es más, he preferido limitar mi análisis a un solo conjunto de cartas, susceptible de presentar una mínima homogeneidad desde el punto de vista literario. En principio ello nos permitirá aislar una caracterización personalizada, especialmente útil en el modelo del «justo sufriente», ya que presenta un análisis altamente personalizado de la realidad circundante.

2. En un momento dado el paralelismo entre algunos textos como el bíblico Libro de Job y la composición babilónica del II milenio *Ludlul bēl nēmeqi* se reveló relativamente débil desde el punto de vista histórico. Hoy la brecha se empieza a colmar gracias a la publicación de nuevos textos y a la identificación de elementos sapienciales en textos de distintos géneros. Así que creo poder estimar justificadamente que el motivo del «justo sufriente» fue un modelo cultural muy extendido en el Próximo Oriente antiguo.

1. EL PRESENTE

1.1. El sujeto justo

Es preciso empezar por el sujeto, por el autor de las cartas, ya que su tono general es sumamente egocéntrico. Podría decirse, de un modo un tanto simplificado, que el mundo está hecho solamente de dos elementos: el sujeto y los demás. El sujeto es el centro, los demás giran a su alrededor. Los movimientos de los otros siempre se juzgan en relación con él: o presionan (de forma hostil) al centro donde está situado el sujeto, o huyen (también de forma hostil) a un espacio «exterior» donde tienden a desaparecer. Cualquier juicio sobre los otros se hace en función del sujeto y se basa en sus relaciones con él. La cosa es muy simple: el otro es un enemigo. La caracterización moral de ambos es la de una oposición básica: el sujeto es justo, los otros son injustos.

En general, la correspondencia de Rib-Adda es prácticamente autobiográfica, pero no porque narre una crónica sino porque establece un patrón. De los muchos indicios que da Rib-Adda sobre sí mismo o, con menos frecuencia, sobre su ciudad (que es exactamente lo mismo) emerge un «autorretrato» sumamente estereotipado y elemental: Rib-Adda es «justo», Rib-Adda está «solo».

Ante todo Rib-Adda se caracteriza por la «justicia». El término acádico utilizado es *kittu*, que no cabe traducir simplemente como «justicia», porque sus implicaciones son más complejas.[3] *Kittu* (del verbo *kânu*, «ser estable») es el hecho de persistir en el lugar de uno en el mundo, mateniéndose fiel a la propia misión existencial y a quien determinó la misión, o sea, dios. Por lo tanto, es justicia en un sentido cósmico; mide la conformidad de la propia conducta con las reglas establecidas. En la práctica, en el lenguaje político de la época, *kittu* es la «fidelidad» de un vasallo hacia su señor, y la lealtad al pacto (jurado) entre ambos (Liverani, 1971b). Una expresión típica de las cartas de el-Amarna, y que sólo aparece en ellas, *arad kitti*, significa «fiel servidor», aquel que permanece firme en el lugar que su señor (el dios) le ha asignado en el sistema político (el cosmos).

Rib-Adda y su ciudad se comportan leal y justamente (*kittu*) en el marco del sistema político establecido por el faraón. Rib-Adda dice: «Biblos es ciu-

3. Faltan estudios semánticos que analicen este término (y muchas palabras del léxico acádico). Se encuentran referencias en los artículos *kânu(m)*, *kīnu(m)* y *kittu(m)* en *AHw*, 438-440, 481, 494-495 y en *CAD* K, 159-171, 389-393, 468-472. Lo que se dice en el presente artículo se limita al contexto sirio del II milenio, donde el campo semántico de *kittu* estaba supuestamente influido por el *ṣdq* del semítico noroccidental, sobre el cual véase Pedersen (1926: 336-342), Fahlgren (1932) y Rosenthal (1950-1951).

dad leal, desde siempre. A mi señor, el Sol de (todas) las tierras. Mira, yo soy el escabel bajo los pies del rey mi señor, soy su servidor fiel» (EA 106: 4-7); «Mira, soy servidor fiel del rey, del Sol, y de mi boca las palabras que digo al rey son verdad. Que el rey, mi señor, escuche las palabras de su fiel servidor» (EA 107: 8-13; asimismo 34-36); «Considera que soy tu fiel servidor... Mi lealtad es grande... Que el rey escuche las palabras de su fiel servidor, y dé la vida a su servidor y a su sierva Biblos» (EA 116: 14-15, 29, 44-47). Algunas de las expresiones que califican a Rib-Adda como servidor fiel son estereotipadas y recurrentes. «Que el rey, mi señor, escuche las palabras de su fiel servidor» (EA 85: 16-17; EA 103: 5-7, 23-24; EA 116: 44-45; etc.), «Debes saber que tu fiel servidor» (EA 114: 54; EA 116: 14-15; EA 124: 11; EA 132: 8-9 sobre Biblos), o «Sepa el rey, mi señor, que salva está Biblos, sierva fiel del rey» (EA 68: 9-11; EA 74: 5-7). Y también afirma simplemente «Soy un siervo fiel» (EA 108: 22; EA 109: 42; EA 116: 57; EA 134: 25-26, refiriéndose a Biblos; etc.), o «Si mi señor ama a su leal servidor» (EA 123: 23-24). Esta lealtad data de tiempos inmemoriales (véase más abajo, pp. 138-139; EA 74: 5-12; EA 88: 42-45; EA 118: 39-41; etc.), y Rib-Adda quiere que las cosas sigan así para siempre, hasta su muerte. «Nunca desatenderé la palabra de mi señor» (EA 88: 28-29); «Mientras viva, protegeré la ciudad del rey para él, pero si muero ¿quién la guardará?» (EA 119: 15-18: EA 130: 49-52); «Vivo para servir al rey, mi señor» (EA 112: 23-24); «Mi único fin es servir al rey, mi señor» (EA 119: 43-44; EA 118: 39-40; EA 89: 15-16); «El rey, mi señor, sabe que yo moriría por él» (EA 137: 52; EA 138: 27). La fidelidad de Rib-Adda lo distingue de sus colegas, y distingue a Biblos de las otras ciudades de la región (véase más adelante, pp. 137-138).

A veces insiste en su lealtad por alguna circunstancia especial, por ejemplo, cuando al palacio llegan acusaciones de falsedad. «Mi señor debería saber que no hay mala intención en las palabras de su servidor. No digo ninguna palabra traicionera al rey, mi señor... Los hombres traidores dicen cosas traicioneras al rey, mi señor» (EA 94: 5-8, 14-15); « Mi señor sabe que yo no he escrito palabras falsas a mi señor» (EA 362: 51-53); «Mi señor sabe que yo soy un fiel servidor: que el rey no preste ninguna atención a las mentiras contra su leal servidor... Nadie ha dado cuenta de mi lealtad ante el rey, mi señor. Él conoce mi lealtad... Este asunto es un asunto que incumbe a lealtad» (EA 119: 24-27, 36-39, 44-45). Pero es más frecuente que la lealtad se proclame en términos absolutos, en función de un problema general: Rib-Adda necesita obtener del faraón los medios y la ayuda necesarios para asegurar la «protección» de la ciudad, que es, después de todo, la esencia misma de la lealtad (Liverani, 1971a: 259-260). Básicamente Rib-Adda viene a decir «Yo soy un leal servidor y protejo la ciudad, pero tú tienes que enviarme tropas y alimentos», es decir, «Quiero ser leal, pero tienes que darme la po-

sibilidad de serlo». Si la «justicia/lealtad» es la permanencia del sujeto en el lugar que le corresponde en el marco del orden cósmico (en este caso, político), siguiendo las disposiciones del dios (aquí, el faraón), la consecuencia lógica debería ser un estado de seguridad y de gratificación. Pero no es éste el caso, y esta dolorosa observación está en el fondo del drama de Rib-Adda: «Mira, hemos sido servidores leales del rey desde tiempos antiguos. Además observa que yo soy tu fiel servidor; pero solamente tengo penas» (EA 116: 55-58). En realidad (como veremos con más detalle más adelante) esta «lealtad» de Rib-Adda es una conducta excepcional –o mejor dicho, el sujeto la percibe como excepcional– que lo diferencia de todo el mundo circundante. La conducta es moralmente correcta, pero estadísticamente anómala. El resultado es el «aislamiento» de Rib-Adda, y la «hostilidad» de todos los demás contra él.

Rib-Adda siente profundamente ese aislamiento. La pregunta «¿qué puedo hacer solo?» se plantea de modo reiterado (EA 74: 63-64; EA 81: 50-51; EA 90: 22-23; EA 91: 25-26; EA 134: 15-16).[4] En su nivel más básico, la pregunta revela la consternación de su soledad en un mundo que es completamente diferente y totalmente hostil. «¿Qué debo hacer yo que vivo entre los *apiru*?» (EA 130: 36-38).[5] Rib-Adda necesita ayuda, pero no encuentra a nadie dispuesto a dársela: «Los hombres de Maspat están en guerra contra mí, y no hay nadie que me ayude a librarme de ellos» (EA 69: 21-24); «Tengo miedo, pues no hay nadie que me salve de ellos» (EA 74: 43-45). Rib-Adda debe cumplir una tarea que es superior a sus fuerzas: «Te informo que la guerra contra mí es dura, [él ha tomado] todas mis ciudades, sólo me queda Biblos» (EA 90: 5-9; EA 91: 19-22); «Tengo que guardarme totalmente solo...» (EA 122: 19-21, etc.). Su aislamiento destaca aún más debido a la hostilidad circundante, por eso debemos analizarlo en el marco de la conducta de los otros, los «enemigos».

1.2. El enemigo

Un mundo hostil presiona al sujeto por todos lados. En cada carta Rib-Adda denuncia esa hostilidad; podría decirse incluso que las escribió para denunciarla. La denuncia viene sobre todo formulada en términos generales. «La

4. La expresión *ina ỉdīni-ia/ši* se utiliza exclusivamente en las cartas de el-Amarna (*CAD* E, s.v. *èdēnu* 2a).

5. Sobre *apiru* como «enemigo», véase la sección 1.2. Nótese que la expresión *ša aṣbati ina libbi ḫabiri* en EA 130 ocupa el lugar del más frecuente *ina ỉdīni-ia*, indicando una correspondencia entre sentirse «aislado» y sentirse «acorralado».

guerra contra mí es muy dura» es una frase recurrente, con pocas variantes (EA 90: 6; EA 106: 8-9; EA 116: 7-8; EA 117: 89-90; EA 118: 21-22; EA 121: 18-19; etc.). El instigador de esa hostilidad ni siquiera se menciona. Rib-Adda declara simplemente que la situación se había hecho insoportable. En otras cartas designa al instigador de esa belicosidad con el término *apiru*, una palabra que en este contexto cabe entender como un ente impreciso: «La guerra que me hacen los *apiru* es extremadamente fuerte» (EA 68: 12-14; EA 74: 13-14; EA 75: 10-11, etc.). Aquí el término *apiru* señala genéricamente al «enemigo» (Campbell, 1960: 13-15), es decir, al culpable de la hostilidad contra Rib-Adda. Originalmente, el término tenía un significado técnico preciso («exilio», «fuera de la ley»; Liverani, 1965b, con bibliografía anterior), pero aquí se utiliza en un sentido emocional, como es habitual en la terminología política, englobando lo «hostil», el «enemigo», también el «bandido» y similares. En términos lingüísticos, yo diría que la interpretación de «refugiado» pertenece al nivel denotativo, mientras que la interpretación de «enemigo» o «bandido» pertenece al nivel connotativo. Rib-Adda hace un juicio moral negativo del comportamiento de los *apiru* y de su conducta como enemigos.

A veces el enemigo posee una personalidad más concreta. El rival inmediato se convierte en la personificación genérica de la fuerza hostil que presiona desde todos los rincones. Abdi-Ashirta es el prototipo de ese personaje.[6] Rib-Adda lo odia profundamente, lo llama «el *apiru*» (es decir, «el bandido»), o «el perro».[7] En la denuncia estereotipada de la hostilidad, su nombre es una variante libre del término *apiru*: «La guerra de Abdi-Ashirta contra mí es dura» (EA 76: 8-9; EA 78: 8-9: EA 81: 7; etc.). Esa asociación se debe al hecho de que Abdi-Ashirta lidera a los *apiru*, los instiga y coordina sus acciones contra Biblos (véase Artzi, 1964; Liverani, 1965a). «Todos los *apiru*, empujados por Abdi-Ashirta, se han confabulado contra mí» (EA 79: 10-12); «Desde que Bit-Arha fue tomada por instigación de Abdi-Ashirta, han intentado tomar también Biblos y Batruna, y todos los países se habrían unido a los *apiru*» (EA 79: 21-25). La identificación de Abdi-Ashirta con «el enemigo» es tan fuerte que Rib-Adda se refiere a veces a él sin ni siquiera

6. Para el uso de «prototipos» o «personajes» fijos en el patrón, EA 280: 30-35: «Lab'aya, que tomaba nuestras ciudades, está muerto; pero ahora Abdi-Heba es otro Lab'aya, y toma nuestras ciudades».

7. En el corpus de el-Amarna, el calificativo de «perro» suele referirse a Abdi-Ashirta. Rib-Adda lo llama así en un sentido peyorativo («¡Quién se cree que es, Abdi-Ashirta, sirviente y perro»...!»; EA 71: 16-18, etc.; véase Coats, 1970). Abdi-Ashirta se autocalifica de «perro», pero obviamente en un sentido positivo («Soy el servidor del rey y el (perro) guardián de su casa», EA 60: 6-7; EA 61: 3-4 y posiblemente Aziru en EA 159: 17). Su uso en esa frase tal vez no carezca de ironía y de insinuaciones polémicas respecto al de Rib-Adda. Véase Baikie (1926: 353).

nombrarlo, porque para él es evidente que es el instigador de todos los ataques: «Puesto que me ha atacado tres veces este año, y (que) desde hace dos años me roban constantemente mi grano» (EA 85: 9-10, aquí Abdi-Ashirta no aparece mencionado hasta la línea 64); «Luego (el mensajero que venía de Egipto) oyó que no había tropas con él, y en consecuencia Batruna se unió a él (= Abdi-Ashirta)» (EA 87: 18-20, Abdi-Ashirta tampoco se menciona en esta carta).

Tras la muerte de Abdi-Ashirta, sus hijos, y sobre todo Aziru, hereda su reino, su política y la guerra contra Rib-Adda (y la de Rib-Adda contra él). En consecuencia, sus hijos desempeñan el rol de «enemigos» en el patrón existencial de Rib-Adda. «Mi situación es muy difícil. La guerra de los hijos de Abdi-Ashirta contra mí es dura. Ellos han ocupado Amurru y el país entero es de ellos» (EA 103: 7-11); «Los hijos de Abdi-Ashirta han tomado todas (tus) ciudades. Están en guerra contra mí» (EA 133: 6-8); «El enemigo (= Aziru) del rey está en guerra contra mí, como también sus *ḫazānus*. Por esta razón mi situación es extremadamente grave» (EA 114: 47-50); «Aziru ha tomado todas mis ciudades» (EA 124: 7-8): «Que el rey, mi señor, sepa que Aziru está en guerra contra mí» (EA 114: 6-7). También cita a otro enemigo que no pertenece al grupo de Amurru, llamado Yapah-Adda, rey de una ciudad desconocida: «Yapah-Adda sigue tramando mal sobre mal contra mí» (EA 116: 40-42); «¿Qué le he hecho a Yapah-Adda para que conspire mal sobre mal contra mí?» (EA 113: 11-13). También menciona a otros personajes hostiles, como Zimrida, rey de Sidón, el usurpador del trono de Tiro, el pueblo de la ciudad de Arwad, un oficial egipcio poco considerado, etc.

En el caso de Yapah-Adda, parece que el antagonismo tuvo su origen en una pelea personal, con implicaciones judiciales (EA 117-119). Pero en los demás casos la hostilidad genérica casi nunca se concreta. En ocasiones se trata de un rescate que considera excesivo («Aziru está en guerra contra mí; se hizo con doce de mis hombres y fijó entre nosotros el precio del rescate en 50 siclos de plata» (EA 114: 9; sobre el precio normal de 30 siclos por cabeza, véase EA 292: 49-50). Otras veces se trata de calumnias: «Que el rey no preste ninguna atención a las mentiras contra su servidor leal» (EA 119: 26-27; EA 94: 14-15). Pero casi siempre la acción hostil se asocia a la «toma de ciudades» a expensas de Rib-Adda, primero Abdi-Ashirta, luego Aziru, y siempre los *apiru*. «Que el rey, mi señor, sepa que la guerra de Abdi-Ashirta contra mí es dura: ha tomado todas mis ciudades. Ahora sólo me quedan dos ciudades, y él trata también de conquistarlas» (EA 78: 7-13; EA 76: 7-10; EA 79: 20-29; EA 81: 6-11; etc.); «Te informo de que la guerra contra mí es dura. [Él ha tomado] todas mis ciudades, sólo me queda Biblos» (EA 90: 5-9); «Los hijos de Abdi-Ashirta han tomado todas mis ciudades. Están en guerra con-

tra mí» (EA 133: 6-8). Estos ejemplos podrían multiplicarse. Y se trata sin duda de acciones políticamente graves, que reflejan un clima general de serias dificultades políticas y militares para el reino de Biblos, y la imagen de una ciudad cada vez más asediada y atenazada. Pero también es legítimo preguntarse si esta reconstrucción es aceptable. Desde la primera hasta su última carta, y a lo largo de más de diez años,[8] Rib-Adda no deja de quejarse de la pérdida de sus ciudades, «tomadas» por los enemigos o «que se han pasado» al enemigo. Y siempre repite lo mismo a excepción de dos ciudades, cuyos nombres varían pero no su número. Son las dos «últimas» que quedan, Shigata y Ambi (EA 74-76), Biblos y Batruna (EA 79-81), o Sumura e Irqata (EA 103). Es evidente que se trata de un recurso estilístico y de una cifra fija. Parece como si la situación fuera progresivamente empeorando, con Biblos primero excluida del cómputo («Me queda Biblos y dos ciudades» en EA 74: 22) y luego incluida. Pero hay que tener presente que desde Knudtzon (1902; véase Campbell, 1964: 77-83) el orden cronológico de las cartas de Rib-Adda ha experimentado cambios precisamente sobre la base de este tipo de «información». Las cartas han sido reordenadas en una secuencia basada en la tesis de una pérdida progresiva del control del reino por parte de su rey. Si aquí no analizamos el «hecho» de un abandono, sino la «sensación» de abandono, todo cambia. Porque entonces los cambios no son unidireccionales y progresivos, sino cíclicos, y por lo tanto la situación es básicamente estática. Siempre tiene lugar alguna pérdida, pero siempre quedan en pie los últimos baluartes, cuya caída es siempre inminente (véase más abajo, pp. 141-142). Es evidente asimismo que las ciudades no sucumben como consecuencia de la acción política; simplemente transfieren su afiliación política y tributaria a Amurru en lugar de a Biblos, siguiendo seguramente un proceso alternante e inestable que cambia según el equilibrio de poderes. El propio Rib-Adda dice al faraón: «¿Acaso no sabes que el país de Amurru siempre sigue al más fuerte?» (EA 73: 14-16). Por lo tanto, se trata de un fenómeno recurrente, pero de importancia bastante relativa. Las ciudades se alían alternativamente con una u otra de las partes contendientes. Muchos autores creen que al principio Rib-Adda perdió poco a poco todas sus ciudades a manos de Abdi-Ashirta, y que luego las habría recuperado todas tras la muerte del jefe de Amurru, para finalmente volverlas a perder bajo la presión de Aziru. Esta reconstrucción es una inaceptable trasposición histórica de la visión cíclica de los hechos, que es típica del entorno de Rib-

8. Sobre el período que abarca la correspondencia de el-Amarna adopto la estimación de Campbell (1964: 83-89). Para estimaciones más prolongadas en torno a los veinte años, véanse los estudios de Riedel y de Koning citados allí. Para una estimación más breve, de unos cinco años, véase Kitchen (1962: 41-45).

Adda.[9] Tenemos un ejemplo concreto en la «información» sobre los asesinatos de los reyes de Irqata y Ammiya. Rib-Adda acusa a Abdi-Ashirta (EA 73: 26-29: EA 74: 25-29; EA 75: 25-26, 32-34) mientras Ili-Rapih señala a Aziru (EA 139: 14-15; EA 140: 10-14). Es posible que estos episodios tuvieran lugar incluso antes de la época de Abdi-Ashirta –ambos reyes fueron asesinados a raíz de unas revueltas campesinas locales, y sólo Rib-Adda dice que fueron instigadas por los reyes de Amurru– y que se recordaran posteriormente en el momento más oportuno como episodios admonitorios.

La psicosis de asedio de Rib-Adda tiene seguramente una base histórica, pero no es menos cierto que exagera el tono. Trata de exagerar sus problemas mezclando hechos personales y políticos, episodios banales y graves, como si todos fueran del mismo calibre: Menciona incluso episodios que no le atañen personalmente, como el de la ciudad de Sumura. «En cuanto a Sumura, la guerra contra ella es muy dura, y también es dura contra mí» (EA 106: 8-9); «Mi situación es muy difícil. La guerra de los hijos de Abdi-Ashirta contra mí es dura: han entrado en Amurru, y todo el país les pertenece. Sumura e Irqata quedan al Grande» (EA 103: 7-13); «Está la guerra contra Sumura, y ahora su *rābiṣu* ha muerto. Yo también estoy en dificultades» (EA 106: 21-23), etc. Al denunciar los ataques contra Sumura, y mencionarla entre las ciudades que aún quedan, Rib-Adda busca identificarse con esa ciudad. Pero esa ciudad –como Irqata– no era ni nunca fue parte de su territorio, ya que era la sede del gobernador (*rābiṣu*) egipcio. El propio faraón advierte esa incongruencia y pregunta a Rib-Adda: «¿Por qué Rib-Adda sigue obrando así y ha enviado una tablilla tras otra al palacio? ¿Y por qué está más afligido que sus hermanos a propósito de Sumura?» (EA 106: 13-16; Liverani, 1971a: 265). Un típico síntoma de la psicosis de Rib-Adda es su convicción de que los ataques que no le incumben van dirigidos contra él. El carácter global de la hostilidad del mundo contra él revela que la situación es más psicológica que histórica. «Tú sabes que todos son traidores. No busques información sobre mí entre mis enemigos. Ahora, debido a la situación, tengo miedo» (EA 102: 25-28); «Todas mis ciudades están en guerra contra mí, del lado de los hijos de Abdi-Ashirta. En consecuencia son poderosos» (EA 109: 58-60); «Todo el mundo en el país de Amurru está en paz con ellos, yo soy (el único) enemigo» (EA 114: 14-15); «Todas mis ciudades se han unido a los *apiru*, y todas me son extremadamente hostiles» (EA 116: 37-40); «Aziru está en guerra contra mí, y todos los *ḫazānus* están en paz con él» (EA 126: 9-11); «Todos los países están en guerra contra mí» (EA 130: 43). Rib-

9. El reconocimiento de que los eventos de la época de Aziru son una repetición de los del período de Abdi-Ashirta es explícito en EA 105: 25-26: «Todo cuanto pertenecía a Abdi-Ashirta le ha sido dado a sus hijos». De modo que las vicisitudes empezaron de nuevo.

Adda ya no sabe de dónde vienen los ataques. Los enemigos están por todas partes, tanto dentro como fuera de su territorio. «De quién debo protegerme? ¿De mis enemigos o de mis campesinos?» (EA 112: 10-12; EA 117: 89-90). A veces identifica las fuerzas hostiles: «Las ciudades de Ambi, Shigata, Ullaza y Arwad están en guerra contra mí. Si supieran que entro en Sumura, enviarían sus naves y, en el campo, a los hijos de Abdi-Ashirta. Me atacarían y me sería imposible salir» (EA 104: 40-51); «No puedo enviar mis naves allí (a Ugarit) porque Aziru está en guerra contra mí y todos los *ḫazānus* están en paz con él» (EA 126: 7-11). ¿Se trata de ataques reales o son sólo la expresión de una psicosis de asedio? Pensemos en la frecuencia con que Rib-Adda describe su desesperada situación apelando a la metáfora del pájaro enjaulado: «Como un pájaro atrapado en una jaula, así estoy yo en Biblos» (referencias en Knudtzon, 1915: 1417, s.v. *ḫuḫāru*).

1.3. El dios distante

Un tercer protagonista del escenario analizado, además del sujeto y del enemigo, es el dios al que apela el sujeto pidiendo ayuda y justicia. En este caso el dios distante es el faraón. Encaja perfectamente en el rol. No sólo posee todas las cualidades de la divinidad según la ideología tradicional egipcia de una realeza sagrada, sino que es, ante todo, el árbitro incuestionado de la situación política de la región de Siria-Palestina. Tanto el «justo» Rib-Adda como el «belicoso» Abdi-Ashirta son servidores del faraón, y por lo tanto éste podía zanjar —bastaba una simple decisión si así lo quería— la disputa para siempre, reparar el mal y acabar con el desorden y la enemistad. Si más adelante la omnipotencia será un rasgo distintivo del dios-faraón (como luego veremos), en el trágico y concreto presente se caracteriza por la distancia y la ausencia.

Ante todo, el faraón es un ser físicamente remoto. Rib-Adda nunca tuvo ni tendrá contacto directo con él. Él sabe que el faraón existe porque a veces llegan mensajeros y soldados procedentes de su lejano palacio. Sabe que el faraón vino una vez personalmente a Siria (EA 85: 69-71; EA 116: 61-63; más adelante la sección 2.1), pero ahora ha dejado de hacerlo, y la esperanza de un encuentro directo sólo es una proyección de futuro, como una esperanza secretamente marchita: «Sería bueno para mí estar contigo. ¿Qué puedo hacer solo? Es a lo que aspiro noche y día» (EA 74: 62-65). En esta situación, todo contacto con ese dios distante se confía a los mensajeros. La distinta y desigual periodicidad de la correspondencia en una y otra dirección revela claramente las distintas actitudes de ambas partes. De un lado, las ansias de contacto de Rib-Adda generan una actividad epistolar increí-

blemente intensa, irritante incluso. Por otro, la indiferencia del faraón se plasma en respuestas escasas, e incluso en un completo silencio (Liverani, 1971a: 155-157).

De inmediato comprendemos que el faraón no es sólo un ser físicamente distante, sino también totalmente ausente de los asuntos de este mundo. «No escucha» las peticiones de ayuda. «No le importan» los graves acontecimientos que se repiten con tanta frecuencia. Rib-Adda comenta la indiferencia del faraón con aprehensión, incluso con desesperación. En muchas partes de su correspondencia el rey de Biblos se queja de que sus cartas quedan sin respuesta, o de que sus peticiones no son atendidas, lo que viene a ser lo mismo (para más referencias, véase Liverani, 1971a: 255).

Rib-Adda asocia la falta de respuesta —de hecho una práctica bastante corriente de la cancillería egipcia— con una actitud de «indiferencia» por parte del faraón, y la expresa con el verbo acádico *qâlu*, «guardar silencio». Rib-Adda se queja de esa indiferencia, y utiliza formas acusatorias que denotan perplejidad: «¡El rey, mi señor, no ha hecho nada!» (EA 88: 8-9; EA 126: 57; EA 84: 16); «¡El rey, mi señor, no ha hecho nada por su servidor!» (EA 88: 12); «¡(El rey) no ha hecho nada por su país!» (EA 84: 10); «Pero tú no has hecho nada» (EA 76: 37; EA 109: 13; EA 121: 53); «Has abandonado a tus ciudades, así que ese perro *apiru* las toma» (EA 90: 23-25). Pero también se sirve de la forma interrogativa, que denota incomprensión: «¿Por qué abandonas a tu país?» (EA 74: 48); «¿Por qué te has quedado tranquilamente sentado sin hacer nada y dejas que el perro *apiru* tome tus ciudades?» (EA 91: 3-5); «¿Por qué no has hecho nada?» (EA 91: 7-8), y también la forma deprecatoria, denotando súplica: «¡Que el rey, mi señor, no abandone a su ciudad!» (EA 68: 30-32; EA 137: 59-60); «¡Que el rey, mi señor, no olvide el acto de ese perro!» (EA 137: 25-26).

Algunos pasajes son más complejos. La indiferencia del faraón aparece a veces vinculada tanto a la dramática situación presente como a un futuro aún más dramático si no cambia de actitud. «Si el rey ignora a su ciudad, de todas las ciudades de Canaán ni una sola será suya» (EA 137: 75-77); «Antes tomaban las ciudades de tus *ḫazānus*, y tú no hacías nada. Ahora han expulsado a tu *rābiṣu* y han tomado sus ciudades. ¡Han tomado Ullaza! Si en estas circunstancia tú no haces nada, entonces seguro que tomarán Sumura y matarán al *rābiṣu* y a las tropas auxiliares de Sumura» (EA 104: 24-37; Moran, 1960: 7 n. 3); «Que el rey, mi señor, no abandone a Sumura, porque si así lo haces todos se unirán a los *apiru*» (EA 68: 14-18); «Que el rey no ignore este acto, puesto que ha muerto un *rābiṣu*. Si ahora no haces nada, entonces Pihura no resistirá en Kumidi, y matarán a todos tus *ḫazānus*» (EA 132: 43-50).

A medida que pasa el tiempo, la indiferencia se convierte en un auténti-

«abandono» del fiel servidor y de su ciudad a las manos enemigas. Existe una clara oposición entre la acción de «proteger» (*naṣāru*) y de «abandonar» (*ezēbu*).[10] En la medida en que el fiel servidor «protege» el puesto que se le ha confiado, no lo «abandona», así que el faraón debería proteger a su vez al leal servidor, pero de hecho lo abandona. «Los reyes anteriores protegían Biblos, y tú tampoco debes abandonarla» (EA 129: 46-48): «El rey ha retirado su apoyo a su leal ciudad» (EA 74: 8-10); «Tú sabes que todos son unos traidores, y no debes informarte sobre mí cerca de mis enemigos. Ahora, debido a la situación, tengo miedo» (EA 102: 25-28). Podrían citarse otros muchos ejemplos.

Esta actitud dolida y sorprendida ante la indiferencia del faraón, unida a la esperanza en un futuro cambio de actitud, caracteriza toda la «carrera» política de Rib-Adda. Quizás no sea fortuito el hecho de que la última frase de su última carta, escrita cuando ya todo estaba perdido y Rib-Adda tenía que proyectar en sus hijos su esperanza de un cambio de fortuna, reitere —una vez más entre la estupefacción y la incomprensión— la cuestión de siempre: «Cuando yo esté muerto, mis hijos, servidores del rey, estarán vivos, y escribirán al rey: "Por favor, ¡devuélvenos nuestra ciudad!". ¿Por qué el rey me ha abandonado?» (EA 138: 136-137).

1.4. El abandono del pueblo

La dramática soledad que siente Rib-Adda es una condición existencial, y por lo tanto permanente, que le acompaña de principio a fin. Pero esa condición no es estática sino dinámica. Su soledad es el resultado de un proceso gradual, el proceso de abandono. El sujeto se siente solo porque se ve a sí mismo continuamente abandonado por gentes que tendrían que estar a su lado y apoyarle, y que, en situaciones normales (ahora ya pasadas) permanecieron con él y le ayudaron. La sensación de abandono, aunque tenga una base histórica, es ante todo una situación fuera de la historia. No es que el proceso se agrave cada vez más, con más y más abandonos; es que siempre está en el grado máximo de gravedad. Los abandonos que tienen lugar son siempre —por así decir— extremos. Al final, el protagonista se quedará completa y definitivamente solo.

Rib-Adda se siente solo ya desde el inicio de su correspondencia: «Todas mis ciudades que están en las montañas o en la costa se han unido a los *api-*

10. Ambos términos son habituales en Rib-Adda (Knudtzon, 1915: 1407-1408 s.v. *ezēbu*, y 1483-1484 s.v. *naṣāru*), y ambos tienen implicaciones políticas. Compárese sobre todo la oposición entre «guardar la ciudad» (*āla naṣāru*) y «abandonar la ciudad» (*āla ezēbu*).

ru. Me queda Biblos y dos ciudades» (EA 74: 19-22).[11] Esta temprana carta ya menciona el consabido *topos* de las dos últimas ciudades: la identidad de ambas puede variar, pero siempre son las dos últimas. Este dato es relevante porque demuestra el nexo entre el proceso de abandono y la sensación de soledad.

El proceso de abandono puede adquirir distintos rasgos, dependiendo de los actores: campesinos individuales (*ḫupšu*), «ciudades» y «países» enteros. Los campesinos «huyen» o «desertan» (el término acádico *paṭāru* indica una huida ilegal asociada al estatus servil de la población respecto al rey). No cambian sólo de actitud mental, sino también física. «Mis campesinos sólo piensan en marcharse» (EA 114: 21-22); «La guerra contra mí es dura, ya no hay víveres para los campesinos. Se han marchado con los hijos de Abdi-Ashirta, a Sidón y a Beirut» (EA 118: 21-28); «Ya no hay grano para alimentarme, y los campesinos se han ido a las ciudades donde hay grano para alimentarse» (EA 125: 25-30); «La gente que estaba en la ciudad ha desertado» (EA 134: 16-18). Pero esta deserción de los campesinos, claramente provocada por factores económicos (el hambre, las deudas), significa un cambio de alianza con los enemigos, facilitando así su victoria: «Si los campesinos se marchan, los *apiru* tomarán la ciudad» (EA 118: 37-39; Moran, 1950: 169). El mero hecho de moverse y pasarse al otro lado los convierte en hostiles: «(Abdi-Ashirta) trata de tomar Biblos. Me ha atacado, a mí y a mis vergeles; mis propios hombres se han vuelto hostiles» (EA 91: 13-14);[12] «Si ahora no hay víveres del rey para mí, mis campesinos irán a la guerra» (EA 130: 39-42).[13]

En el caso de las «ciudades» o «países», la expresión utilizada es *nēpušu ana* X, cuyo significado tiene más matices: «unirse a, o pasar al lado de alguien» (Campbell, 1960: 15; *CAD* E, 235; sobre las implicaciones sociohistóricas, véase Mendenhall, 1962; Waterhouse, 1965: 192-199). Y ese «alguien» siempre es el enemigo, o Abdi-Ashirta en persona o los *apiru* en general. Hay muchos ejemplos: «Si no hay arqueros, entonces todos los países se unirán a los *apiru*» (EA 79: 18-20 y 25-26; asimismo 39-44); «¿Acaso le es grato a los ojos del rey, mi señor, que a causa de los actos de Abdi-Ashirta, el perro, los países del rey se hayan unido a él?... Ahora Sumura, el establo de mi señor y además su estancia, se ha unido a él» (EA 84: 6-13; EA 76: 33-37);

11. Nótese la expresión de totalidad basada en un par de términos opuestos; sobre este recurso, véase Boccaccio (1953).

12. El verbo utilizado es *nakāru*, que incluye los aspectos «ser diferente» y «ser un enemigo»: *AHw*, 718-720; *CAD* N, 159-171.

13. El verbo utilizado es *šanānu* Dt; Rainey, 1970: 81 («ser hostil, hacer la guerra»); *CAD* S/1, 366-370; y compárese el paralelismo entre *nkr* y *ṯn* en ugarítico (Gordon, 1965: n. 2705).

«Pero si el rey, mi señor, no atiende a las palabras de su servidor, Biblos se unirá a él (= Abdi-Ashirta) y todos los países del rey, hasta Egipto, se unirán a los *apiru*» (EA 88: 29-34); «Todas mis ciudades se han unido a los *apiru*, y todas me son hostiles» (EA 116: 37-40; EA 85: 69-75; EA 87: 18-20; EA 104: 51-52; EA 117: 92-94).

Este tipo de abandono casi nunca nace de un episodio concreto, violento: «(Abdi-Ashirta) ha dicho a los hombres de Biblos: "¡matad a vuestro señor! y uniros a los *apiru*, como Ammiya"» (EA 81: 11-13). Se trata de una revuelta abierta. Pero casi siempre el cambio de lado se produce de un modo poco definido, inadvertido. Es más una cuestión de voluntad que de acción, más de actitud que de conducta. Las ciudades «se pasan a los *apiru*» pero sin moverse de su sitio, lógicamente: no tienen más que romper las relaciones con Rib-Adda y establecerlas con el enemigo. Por consiguiente, el acto no es irreversible, y difícilmente cabe situar los temores de Rib-Adda en un orden diacrónico y utilizarlos para reinterpretarlos como una merma progresiva de su poder. Hay que verlos globalmente como un signo permanente de la debilidad de su poder.

Las «ciudades» y los «países» actúan lógicamente bajo la autoridad de sus jefes, los *ḫazānus*, «alcaldes» o «dirigentes de la ciudad», y los *rabûti*, los «grandes». En la práctica, son ellos los que pactan acuerdos (*šalāmu*)[14] con el enemigo y abandonan a Rib-Adda. «Además, todos los alcaldes están en paz con Abdi-Ashirta» (EA 90: 27-28); «Debes saber que el grande y los señores de la ciudad han hecho la paz con los hijos de Abdi-Ashirta» (EA 102: 21-23); «Aziru está en guerra contra mí, y todos los *ḫazānus* están en paz con él» (EA 126: 9-11); «Todas mis ciudades están en guerra contra mí, del lado de los hijos de Abdi-Ashirta, por eso son poderosos. Los *ḫazānus* no son justos conmigo» (EA 109: 59-61). El resultado de ese «acuerdo» general entre todos los demás es que Rib-Adda se queda completamente solo: «Todo el mundo en el país de Amurru está en paz con ellos, yo soy (el único) enemigo» (EA 114: 14-16).

El sentimiento de abandono, de quedarse solo, coincide prácticamente con la sensación de estar «fuera» de la comunidad, de hecho la comunidad «enemiga», pero que ahora engloba a todos los demás. El sujeto se siente excluido de algo de lo que todos los demás participan. Se siente descalificado, marginado. Entonces ¿por qué no se pasa al «otro» lado, por qué no adecuar su conducta a la de la comunidad? Rib-Adda llega hasta el punto de pedir y

14. *CAD* A/1, 388 (sobre EA 102: 21-23) y A/2, 108 (sobre EA 114: 14-16) traduce *šalāmu* simplemente por «estar en paz». Yo prefiero «estar de acuerdo con», que es más concreto. Compárese *šalmu* como «pacto» en EA 136: 13 (Moran, 1963: 174); y véase en general Eisenbeis (1969: 25-26).

amenazar: «Envíame una respuesta, si no como Yapah-Adda y Zimredda concluiré una alianza con Abdi-Ashirta, y así seguiré con vida» (EA 83: 23-27). Pero cuando su ciudad le insta a que lo haga, encuentra la respuesta: «La ciudad me ha dicho: "Abandónale (= al faraón) y unámonos a Aziru". Pero yo he dicho: "¿Cómo puedo unirme a él y abandonar al rey, mi señor?"» (EA 138: 44-47; véase asimismo EA 136: 8-15). El vínculo de lealtad le impide unirse a los otros: los otros abandonaron «el camino recto» (*kittu*) —la lealtad a dios— y por eso son «enemigos». No sufren materialmente porque no están solos. Todos se comportan del mismo modo y están «integrados». Pero el precio que tienen que pagar es la renuncia a la justicia/lealtad, el *kittu*. Rib-Adda opta por el *kittu*, y se queda solo.

«Yo no soy como Yapah-Adda, ni soy como Zimredda. Todos mis hermanos me han abandonado» (EA 106: 18-20); «Soy el servidor del rey. El rey no tiene un *ḫazānu* tan leal como yo, que moriría por mi señor» (EA 138: 25-27); «Mira, Biblos no es como las otras ciudades, Biblos es una ciudad leal al rey, mi señor, desde los tiempos más remotos» (EA 88: 42-45). La convicción de que no es como los demás es moralista, es la de un hombre que cree ser el único que actúa correctamente —según el *kittu*— en un mundo donde todo el mundo «deserta».

En sus últimas cartas, escritas desde Beirut tras ser expulsado de su propia ciudad, lógicamente su sentimiento de «abandono» es mayor. Se ha concretado mucho más, convirtiéndose en un elemento básico de sus meditaciones acerca de su destino político. Ha sobrevenido la ruina porque la deserción del dios distante ha coincidido con el abandono de sus vecinos (incluidos los más próximos). Cuando aparecieron los primeros indicios de abandono por parte de su círculo más cercano, Rib-Adda no les prestó atención. «El pueblo de Biblos, y mi propia casa y mi esposa no dejaban de decirme: "Alíate con el hijo de Abdi-Ashirta para que podamos hacer la paz entre nosotros". Pero yo les ignoré, no les escuché» (EA 136: 8-15). Pero cuando finalmente su hermano le traiciona —otra forma de abandono—, el final se precipita. «Luego regresé a mi propia casa, pero él me prohibió (la entrada) a la casa» (EA 136: 33-35); «Mi hermano menor hizo de Biblos un enemigo, para entregar la ciudad a los hijos de Abdi-Ashirta... (Mi hermano) cometió una fechoría y me expulsó de la ciudad» (EA 137: 16-19 y 24-25; asimismo 57-58).[15] Cuando el abandono es total, la soledad es completa y acaba con la «muerte» política del sujeto.

15. Rib-Adda relata de forma vívida la deserción de su ciudad en un pasaje (EA 138: 36-75) que desde el punto de vista literario es quizás el más notable de toda su correspondencia.

1.5. Los afortunados hermanos

Imaginamos que la situación de Rib-Adda no difería mucho de la de los otros reyes siropalestinos de la época. Todos ellos atrapados entre el control egipcio y sus deseos de autonomía, entre las presiones expansionistas de sus vecinos y las difíciles circunstancias económicas de sus respectivos países. De hecho, hay otras series de cartas de el-Amarna —aunque mucho más reducidas— que se prestan a un análisis muy parecido. Los sentimientos de Rib-Adda nacen de una situación histórica concreta, pero al presentar su propio análisis, no pretende contextualizar históricamente sus sentimientos existenciales. Su análisis se basa en una radical distinción y oposición entre él y el mundo que le rodea. Según él, la situación de los demás es totalmente distinta a la suya.

Podemos verificar esta oposición punto por punto:

1) Rib-Adda y Biblos son leales, los demás reyes y ciudades no lo son. «Mira, Biblos no es como las demás ciudades, Biblos es una ciudad leal al rey, mi señor, desde los tiempos más remotos» (EA 88: 42-45); «Mira, yo no soy como Yapah-Adda, y no soy como Zimredda. Todos mis hermanos me han abandonado» (EA 106: 18-20); «Yo soy el servidor del rey. El rey no tiene alcalde leal como yo, que moriría por mi señor» (EA 138: 25-27; EA 109: 41-44); «¿Quién te será leal si yo muero?» (EA 114: 68).

2) El dios distante abandona a Rib-Adda a su suerte, pero en cambio se ocupa de las necesidades de los demás. «Que el rey, mi señor, atienda las palabras de su fiel servidor, y que envíe grano en sus naves para mantener con vida a su servidor y a su ciudad. Que envíe 400 hombres y 30 pares de caballos, como se le han dado a Zimredda, para que guarden la ciudad para ti» (EA 85: 16-22); «¿Por qué el rey da a los alcaldes, mis amigos, toda suerte de víveres y a mí no me da nada?» (EA 126: 14-17; Moran, 1960: 8; *CAD* B, 52; *CAD* I, 6).

3) Por último, Rib-Adda bordea el desastre cuando sus ciudades le abandonan, mientras que los otros conservan sin esfuerzo el control de sus respectivos reinos. «(Me has preguntado) ¿por qué no puedo, como mis socios, enviar un hombre al palacio? Sus ciudades son suyas, y están seguros» (EA 113: 28-32; «Me dices: "Eres el que más me escribe de todos los (demás) *ḫazānus*". ¿Por qué tendrían ellos que escribirte? Ellos poseen ciudades; mis ciudades Aziru las ha tomado» (EA 124: 35-40; Moran en Campbell 1964: 85; Liverani, 1967a: 8 n. 1); «Además, ¿por qué el rey me compara con los (otros) *ḫazānus*? Los *ḫazānus* tienen sus ciudades y sus campesinos están bajo su control. Pero Aziru tiene mis ciudades y quiere acabar con mi vida» (EA 125: 31-38; Liverani, 1971a: 264 n. 61).

A veces la comparación con sus colegas más afortunados raya en el ridículo y la banalidad: «El mensajero del rey de Acco recibe más honores que el mío, porque le han dado un caballo» (EA 88: 45-48). Pero en general, la comparación es sincera y es un rasgo importante del panorama general. De hecho, esos hermanos más afortunados, que reciben un trato privilegiado del faraón y desconocen las presiones que Rib-Adda padece continuamente, son sin lugar a dudas los mismos hermanos –como categoría, no necesariamente como personas individuales– que «abandonaron» el *kittu*, y optaron por la vía fácil y establecida. Se destaca la inexplicable condición del «justo sufriente», abandonado por dios, contraponiéndola a la conducta opuesta de los colegas «injustos afortunados». Sin duda el factor decisivo es la conducta del dios, que es el árbitro del destino humano. ¿Por qué dios ayuda a quienes le traicionan, y deja morir a quienes le aman? La pregunta la formula explícitamente no Rib-Adda sino uno de sus hermanos, convencido de que vive un drama análogo al de Rib-Adda. Abdi-Heba pregunta –más a sí mismo que al faraón– lo que Rib-Adda nunca fue capaz de formular con tanta lucidez: «¿Por qué quieres a los *apiru* y detestas a los *ḫazānus*?» (EA 286: 18-20), es decir, ¿por qué amas a los bribones y odias a tus leales servidores? Este es el nudo gordiano en torno al cual gira todo el tema del «justo sufriente».

2. El pasado

2.1. La edad dorada

Esta trágica situación de Rib-Adda no siempre había sido tan dramática. En el pasado las cosas eran diferentes, y Rib-Adda se refiere con frecuencia al pasado para resaltar ese contraste como factor de persuasión.[16] Si reunimos todos los pasajes de sus cartas en los que aparece el término *pānānu(m)*, «antiguamente», «antaño», «antes», y todas las alusiones a la «época de los ancestros» (*ina ūmē abbūti*, u otros parecidos), obtenemos un cuadro homogéneo, no sin constantes reiteraciones. La imagen que así se obtiene es una especie de edad dorada, de paraíso ahora perdido. Lógicamente, en el pasa-

16. En el entorno cultural de Rib-Adda existe la idea arraigada de que algo es correcto cuando siempre se ha hecho así. La conducta tradicional es correcta, y el cambio supone un empeoramiento cuando se compara con una condición arquetípica óptima. En la práctica, en casos legales la tradición también es una norma a la hora de decidir. Por ejemplo, en Nougayrol (1956: 64), el rey hitita Murshili asigna ciudades a sus propietarios tradicionales (*ša laberti*) (un caso similar *ibid.*, 78: *ultu dārīti*), y en *ibid.* 219 se citan la tradición (*ultu dārīti*) y el testimonio de los ancianos (*abbē āli*) en una disputa sobre impuestos.

do Rib-Adda ya era un leal servidor del rey. «Antes, siempre que el rey de Mitanni estaba en guerra contra tus ancestros, tus ancestros no abandonaban nunca a mis ancestros» (EA 109: 5-8); «Como mi único propósito es servir al rey según la costumbre de mis ancestros» (EA 118: 39-41; Moran, 1960: 5 n. 1); «Que el rey, mi señor, sepa que Biblos, la fiel servidora del rey desde los tiempos de sus ancestros, está indemne... Que el rey mire las tablillas de la casa de su padre y verifique cuándo el hombre de Biblos no ha sido un servidor leal» (EA 74: 6-8 y 10-12). La lealtad de Biblos y de Rib-Adda es un hecho permanente, existe «desde antiguo» (*ištu dārītī*). «Hemos sido leales servidores del rey desde los tiempos antiguos» (EA 116: 55-56); «Biblos no es como las otras ciudades; Biblos es una ciudad leal al rey, mi señor, desde los tiempos más remotos» (EA 88: 42-45; EA 106: 4); «Que el rey, mi señor, sepa que Biblos, la fiel servidora del rey desde los tiempos de sus ancestros, está indemne» (EA 75: 7-9).

No es que en el pasado no hubiera problemas y preocupaciones, pero se superaban gracias a una actitud distinta del faraón. En aquella época no era un dios distante, sino un buen padre preocupado por las necesidades y dificultades de su servidor. «En el pasado, mis ancestros eran poderosos. Había guerra contra ellos, pero una guarnición real estaba con ellos. Disponían de víveres de parte del rey. Aunque ahora la guerra sea dura contra mí, yo no tengo ni víveres de la parte del rey ni guarnición real» (EA 130: 21-30); «Que el rey envíe una guarnición para proteger a su leal servidor y a su ciudad, y también soldados nubios, según la costumbre de tus ancestros» (EA 117: 78-82; más abajo se citan más pasajes, p. 140); «En el pasado, Abdi-Ashirta me atacó, y yo escribí a tu padre: "Envía arqueros reales y en un día tomaremos el país entero". ¿Acaso no capturó para sí a Abdi-Adhirta con todas sus posesiones?» (EA 132: 10-18); «Escribí a tu padre y él escuchó mis palabras, y envió arqueros. ¿Acaso no capturó para sí a Abdi-Ashirta?» (EA 108: 28-33; Moran, 1960: 16). En pocas palabras: en el pasado el faraón protegió a Biblos, mientras que ahora la abandona. «Para mis ancestros, los reyes anteriores protegían Biblos, así que ¡tampoco tú debes abandonarla!» (EA 129: 46-48). Rib-Adda, protegido por el rey, era más fuerte y capaz de defenderse: «Mi señor, cuando en el pasado Abdi-Ashirta avanzaba contra mí, yo era poderoso, pero ahora...» (EA 127: 30-33).

Antaño, el interés del faraón por sus tierras, tan distinto de la indiferencia actual, llegó incluso a materializarse en una visita personal: «¿Acaso tu padre no salió para visitar sus países y a sus *ḫazānus*?» (EA 116: 61-63). Pero acabada la presencia del rey, la situación se deterioró. «Desde la partida de tu padre de Sidón, desde ese día los países se han unido a los *apiru*» (EA 85: 69-73). Aquella presencia aseguró un gran prestigio a la autoridad egipcia y a las fuerzas militares egipcias, ambas ahora en crisis: «Antaño el *rābiṣu* de

Sumura resolvía entre nosotros, pero ahora ningún *ḫazānu* (le) escucha» (EA 118: 50-54); «En el pasado, sólo con ver a un hombre egipcio, los reyes de Canaán huían delante de él, pero ahora...» (EA 109: 44-46; Moran, 1950: 170).

Las consecuencias prácticas del cambio de actitud del faraón son considerables. En el pasado, su interés se manifestaba mediante el envío de tropas y de víveres, mientras que ahora su indiferencia se manifiesta en forma de negativa a enviar tropas y víveres. «Antes los víveres del rey estaban a mi disposición... pero ahora no hay ni tropas ni víveres del rey a mi disposición» (EA 112: 50-51 y 54-56); «Para mis ancestros había una guarnición del rey, y había víveres del rey a su disposición, pero en mi caso no hay para mí ni víveres ni guarnición de parte del rey» (EA 121: 11-17; EA 130: 21-30, ya citado); «Piensa que antes, en los tiempos de mis ancestros, había para ellos una guarnición del rey, los bienes del rey estaban a su disposición; ahora, en cambio, en lo que a mí concierne, no hay víveres de parte del rey a mi disposición, y no hay guarnición del rey conmigo» (EA 122: 11-19); «En el pasado, el palacio enviaba a mis ancestros plata y todo lo necesario para su subsistencia, y mi señor les enviaba tropas, pero ahora...» (EA 126: 18-23). Aquella felicidad pasada se asociaba a dos lugares, Sumura y Yarimuta, centros neurálgicos del control faraónico, y bases de las intervenciones egipcias político-militares y económicas. «Antes Sumura y sus hombres eran fuertes, y había una guarnición con nosotros» (EA 81: 48-50); «Antes, mis campesinos obtenían sus víveres del país de Yarimuta» (EA 114: 54-57); «En el pasado había una guarnición del rey conmigo, y el rey tenía por costumbre dar grano del país de Yarimuta para su subsistencia. Pero ahora...» (EA 125: 14-19); «Que el rey, mi señor, tenga a bien dar grano producido en el país de Yarimuta. Que lo que antes se daba a Sumura se dé ahora a Biblos» (EA 85: 33-37); «Dile al rey que envíe a su servidor el grano producido en el país de Yarimuta, como antes se daba a Sumura» (EA 86: 31-35). En la memoria de Rib-Adda estas dos regiones transmiten una imagen paradisíaca, que difiere radicalmente de la condición presente: ahora Sumura se ha perdido y Yarimuta se ha convertido en lugar de esclavitud.

Es evidente que Rib-Adda proyecta el modelo de «lo justo y correcto» al pasado, un pasado vago que a veces es el de sus ancestros y otras el de los primeros años de su propio reinado. Él siempre fue un servidor «justo/leal», y este es el único rasgo que aún sobrevive en un presente anormal. Pero en aquel tiempo el faraón recompensaba la lealtad con su protección: estaba presente, ayudaba en caso necesario y enviaba tropas para asegurar la debida protección del lugar. Ahora simula seguir prestando este servicio, pero la realidad es que ya no envía nada. El carácter ahistórico del pasado como modelo y arquetipo es evidente gracias a un detalle por lo menos. Los primeros

años del reinado de Rib-Adda y los primeros enfrentamientos con Abdi-Ashirta se consideraron en aquella época anormales y desastrosos. Pero cuando ya formaban parte del pasado —es decir, en la época de las guerras contra Aziru—, aquel período se idealizó como una época feliz y positiva. Rib-Adda no presenta un análisis histórico de la situación, sino que ajusta las vicisitudes de su propia vida a un marco preconcebido.

3. EL FUTURO

3.1. La antesala del final

La situación era ya tan grave que resultaba insostenible. Como Rib-Adda era el único superviviente leal en un mundo en plena decadencia, su final significaría la violencia incontrolada de las fuerzas enemigas y provocaría el final de la autoridad faraónica en toda Asia. De ahí la resistencia de Rib-Adda, no sólo por su propio bien sino también, y sobre todo, por el bien del faraón. En una carta escrita tras su expulsión de la ciudad y cuando intentaba recuperar el control de Biblos, dice claramente que su ciudad representa la suerte de todo el imperio egipcio. «Si el rey abandona la ciudad a su suerte, de todas las ciudades de Canaán ni una será suya. Que el rey no se desentienda de este asunto» (EA 137: 75-77). Pero ya con anterioridad insistía en este punto. «Si el rey no puede salvarme de sus enemigos, todos los países se unirán a Abdi-Ashirta» (EA 79: 39-44); «Pero si el rey, mi señor, no escucha las palabras de su servidor, Biblos se unirá a él (= Abdi-Ashirta) y todos los países del rey, hasta Egipto, se unirán a los *apiru*» (EA 88: 29-34).

El reproche más insistente se refiere al envío urgente de tropas. Si no se envía inmediatamente una guarnición, será demasiado tarde. «Si este año los arqueros no vienen, todos los países se unirán a los *apiru*» (EA 77: 26-30; EA 79: 18-20; EA 117: 56-58); «Si los arqueros no vienen antes de dos meses, Abdi-Ashirta tomará las dos ciudades» (EA 81: 45-47; EA 81: 29-30); «Si las tropas no vienen este año (los enemigos) tomarán Biblos» (EA 129: 40-42); «Todo lo que queda de la guarnición está en dificultades, y quedan ya muy pocos en la ciudad. Si no envías arqueros, no te quedará ninguna ciudad. Pero si los arqueros están a nuestra disposición, retomaremos todos los países para ti» (EA 103: 47-57). De este último pasaje se deduce la importancia de la «llegada» de las tropas (véase también más adelante). Esa llegada podía suponer un completo restablecimiento del orden y, en caso contrario, el colapso final. Todo depende de la decisión del faraón, pero como esa decisión no parece llegar nunca, la ruina es inevitable. Así que Rib-Adda empieza a pensar en su propia seguridad personal. «Si antes de dos meses no hay arqueros, abando-

naré la ciudad, me marcharé, y mi vida estará a salvo» (EA 82: 41-45); «Si no hay arqueros este año, entonces envía barcos a buscarme a mí y a mi dios, mi señor» (EA 129: 49-51); «Si no me envías una palabra, abandonaré la ciudad y me marcharé con los hombres que me son leales» (EA 83: 45-51).

Estas invocaciones se repiten frecuentemente, a modo de ultimátum, a lo largo de toda la correspondencia de Rib-Adda. Consideradas aisladamente, todas y cada una de las súplicas parecen contener un diagnóstico histórico: la situación ha llegado a un punto en que el desenlace tiene que ser inminente (del signo que sea). Pero el hecho de que las invocaciones se repitan demuestra que no se basan en un diagnóstico histórico, sino en un mero sentimiento existencial general. Durante todo su reinado, Rib-Adda siente constantemente —o al menos eso dice— que está al borde del final, independientemente de la situación. Su sentimiento está fuera del tiempo histórico. Es un sentimiento fijado ahora y para siempre, y no evoluciona. Es, efectivamente, un rasgo básico no de la situación historica, sino del patrón emocional de la correspondencia de Rib-Adda.[17] Si bien la difícil posición de Rib-Adda en Biblos es innegable —aunque el final acabe viniendo de una dirección inesperada— cabe excluir la posibilidad de la inminencia de un colapso general del imperio egipcio, que es el núcleo central de la tesis de Rib-Adda.[18]

3.2. Expectativas mesiánicas

Aunque para Rib-Adda surja —o se perpetúe— una situación al límite del desastre final, no hay nada preconcebido. La situación es así sólo porque (y en la medida en que) el faraón se desentiende. Una simple intervención suya resolvería todos los problemas. Los ultimátums de Rib-Adda indican la vía de salvación: la llegada de tropas egipcias. Peticiones como «Envía una gran tropa de arqueros para que expulse a los enemigos del rey y para que todos los países se unan al rey» (EA 76: 38-43) son una constante en casi todas sus cartas. Rib-Adda imagina la llegada de tropas de dos formas distintas, y según dos niveles de eficacia, dependiendo del tipo, la cantidad y la función de

17. Creo, por lo tanto, que es peligroso basarse en las expresiones «en un año» y «en dos meses» para realizar cálculos precisos de la duración de un viaje o del tiempo requerido para organizar una expedición, como se ha hecho a veces (por ej., Campbell, 1964: 67).

18. Ya he analizado (Liverani, 1967a) cómo una incorrecta interpretación del carácter emocional de las cartas de el-Amarna puede llevar a muchos autores a aceptar históricamente fundamentada una tesis (en este caso, el colapso del control egipcio en Asia durante el período de el-Amarna) que se basa solamente en el tipo de relaciones que mantenían los reyes siropalestinos con el faraón. Sobre la continuidad del control egipcio y de la implicación militar allí, véase Klengel (1965b) y Schulman (1964).

los soldados. Unas veces se trata de pequeños grupos de hombres armados, que define como «tropas de guarnición» (*amalūti maṣṣarti*), y cuya función es «proteger» (*naṣāru*, raíz del nombre *maṣṣartu*, «guarnición») la ciudad contra la presión y los ataques del enemigo. Su presencia es sobre todo simbólica, expresa el apoyo del faraón. También puede cumplir esa función un hombre solo –un oficial egipcio destinado a proteger la ciudad. «Que el rey, mi señor, envíe a su *rābiṣu* para proteger la ciudad de mi señor» (EA 84: 26-28); «Que el rey envíe a su *rābiṣu* y que vigile el lugar» (EA 94: 71-72). Algunas medidas económicas, como el envío de grano, también se ven bajo esta misma óptica (ya analizada anteriormente). En todos estos casos, las medidas son parciales, aplazan el colapso, pero no resuelven el meollo del problema.

La «salida» del ejército egipcio es, literalmente hablando, algo distinto. En este caso el verbo *aṣû*, «salir», es el más frecuente, mientras que para las guarniciones, los funcionarios y los víveres el verbo más utilizado es *uššuru*, «enviar».[19] Ese «salir» tiene una clara connotación mesiánica. Se considera tan eficaz que podría erradicar completamente las causas del problema, y así asegurar una restauración del estado pacífico, que es, lógicamente, el estado normal, o al menos el más deseable. En las cartas se dice a menudo de forma explícita que el envío de una guarnición (o de víveres) es sólo una solución provisional, a la espera de la llegada definitiva de todo el ejército. «Envíame soldados egipcios y hombres nubios... hasta que avancen los arqueros» (EA 70: 17-19, 22); «Que el rey, mi señor, escuche las palabras de su servidor. Envíame una guarnición para proteger la ciudad del rey hasta que lleguen los arqueros» (EA 79: 13-17); «Que el rey envíe una guarnición a estas dos ciudades, hasta que salgan los arqueros» (EA 79: 29-32); «Envía con urgencia una tropa auxiliar a Sumura, para protegerla hasta la llegada de los arqueros del rey, el Sol» (EA 103: 25-29); «Que mi señor envíe 100 hombres y 100 soldados nubios y 30 carros, para que yo pueda proteger el país de mi señor hasta que salga una fuerza importante de arqueros, y que mi señor recupere el país de Amurru para sí y se garantice su seguridad» (EA 127: 35-42). La «salida» decisiva se equipara o antecede a un acto de «pensar en» (*idû*),[20] o de adopción de «medidas perentorias» (*malāku*) por parte del rey respecto a su país. «Envía una guarnición para proteger tu ciudad y a tu servidor hasta que el rey piense en sus tierras y envíe a sus arqueros y garantice la seguri-

19. Pintore (1972, 1973) ha publicado estudios sobre la expresión *aṣû ša sābē piṭāti*. La traducción de *sābē piṭāti* por «arqueros» es convencional. En realidad se trata de todo un ejército (Albright, 1966: 7; Bernhardt, 1971: 139).

20. *Idû ana* en el sentido de «pensar en», «preocuparse por» sólo se documenta en las cartas de el-Amarna, *AHw*, 188, s.v. *edû(m)* B7; *CAD* I/J, 28 (b').

dad de su país» (EA 112: 33-38); «Que el rey envíe una tropa auxiliar a Sumura, hasta que el rey piense en su país» (EA 104: 14-17); «Que el rey, mi señor, tenga a bien enviar grano... para que podemos subsistir hasta que pienses en tu ciudad» (EA 85: 33-39; EA 86: 31-37). La «salida» libertadora del ejército es la esperanza no sólo de Rib-Adda sino de todo el país, o al menos de los que aún creen en el faraón. Por eso la «salida» no encontrará ninguna oposición –pero ¿quién podría resistirse?– y el orden quedará automáticamente restablecido. «Que el rey, mi señor, sepa que el país de Amurru espera noche y día la salida de los arqueros. El día que los arqueros lleguen, el país de Amurru se unirá al rey, mi señor» (EA 70: 24-30; «¿Acaso no sabes que el país de Amurru espera la salida de los arqueros noche y día?... Dile al rey: ven enseguida» (EA 82: 47-52). Incluso después de su expulsión de Biblos, Rib-Adda sigue convencido de los efectos automáticos de una «salida» de las tropas egipcias. «Como muchos me son leales en la ciudad y pocos los traidores, cuando los arqueros salgan y ellos lo sepan, a su llegada la ciudad regresará al rey, mi señor» (EA 137: 49-51; Moran, 1950: 170).

Lógicamente, el summum de las expectativas mesiánicas es una eventual «salida» del faraón en persona. Si repitiera la visita a Sidón restauraría el orden en todo el país. «Que el rey, mi señor, escuche las palabras de su servidor y envíe urgentemente carros y tropas para proteger la ciudad del rey, mi señor, hasta la llegada del rey, mi señor» (EA 88: 23-27); «Que el rey, mi señor, salga, visite estas tierras y ¡tome cuanto quiera! El día que salgas, todos los países se unirán al rey, mi señor. ¿Quién podría resistir a las tropas del rey?» (EA 362: 60-65). Pero la posibilidad es tan remota que Rib-Adda raras veces la insinúa.

3.3. El paraíso recuperado

La facilidad del remedio –bastaría que el faraón «pensara» en su país e hiciera «salir» a los arqueros– consigue ocultar el dramatismo de la situación presente. Es comprensible que, cuando Rib-Adda formula su visión del futuro, básicamente pesimista, asocie también el resultado último a los rasgos paradisíacos de justicia y paz. Ni más ni menos que la restauración de las condiciones originales. Los rasgos paradisíacos giran en torno a dos ideas recurrentes: «estar en paz» (*pašāḫu*) y «vivir» (*balāṭu*) (véase *CAD* B, 46-63; Hirsch, 1968-1969).

El deseo de paz y seguridad es evidente, y contrasta con el difícil y doloroso presente. Con la llegada de las tropas se restablecerá la paz en todo el país. «Que el rey envíe a sus arqueros y devuelva la seguridad a su país. En cuanto a los *ḫazānus*, como tienen las ciudades y están en paz, no escriben

continuamente al rey» (EA 118: 42-45); «Que el rey atienda las palabras de su servidor, y que envíe arqueros para tomar el país del rey para el rey, para que puedas asegurar la paz a los países de los *ḫazānus* del rey» (EA 121: 45-51); «Que mi señor envíe 100 hombres y 100 soldados nubios y 30 carros, para que yo pueda proteger el país de mi señor hasta que una gran fuerza de arqueros salga, y que mi señor retome el país de Amurru para sí, y el país estará en paz» (EA 127: 35-42);[21] «Envía arqueros y pacifica el país» (EA 132: 58-59): «Piensa en tu país, y pacifícalo» (EA 74: 58-59); «Envía una guarnición para proteger tu ciudad y a tu servidor hasta que el rey piense en sus tierras y envíe a sus arqueros para asegurar la paz de su país» (EA 112: 33-38, con todo el patrón).

El carácter paradigmático de esos anhelos de paz, y su valor en la ideología política de la época, se revelan en el uso contrario que hace Abdi-Ashirta de esos mismos términos en sus textos de propaganda. Éstos se han conservado como citas textuales en las cartas de Rib-Adda, de modo que la coincidencia terminológica no puede ser casual. Rib-Adda confía en que la paz llegará con la salida de las tropas egipcias y la garantía de que los *ḫazānus* controlarán sus tierras. En cambio, en el programa de Abdi-Ashirta, la paz de todos los países sólo será posible expulsando a los *ḫazānus*, *con independencia* de la llegada de tropas egipcias o del propio faraón (Liverani, 1965a: 275-276, donde ya se indicaba el carácter utópico del programa de Abdi-Ashirta). Ambos programas, el de Abdi-Ashirta y el de Rib-Adda, son claramente opuestos: ambos aspiran a la misma condición de «paz» pero por medios radicalmente opuestos.

Si la pacificación general de todos los territorios se demuestra finalmente inalcanzable, Rib-Adda aspira al menos a lograr su propia «paz» personal. Desea escapar físicamente de sus problemas presentes y hallar refugio junto al faraón, donde la paz es permanente y eternamente presente, no algo proyectado al futuro o al pasado, como ocurre con la condición humana de Rib-Adda. La esperanza en la salvación personal se expresa como una última posibilidad. «¡Sería un placer para mí estar contigo y, por lo tanto, en paz!» (EA 116: 48-50); «Que el rey, mi señor, tenga a bien enviar un hombre suyo que permanezca aquí para que yo pueda ir junto al rey, mi señor. Es bueno para mí estar contigo ¿Qué podría hacer yo solo? A esto aspiro día y noche» (EA 74: 59-65; EA 114: 44-46).

La expectativa básica de Rib-Adda es la «vida». La vida es ahora incierta, y la realización de sus esperanzas se proyecta al futuro, cuando el faraón

21. Aquí está presente la totalidad del patrón: envío preliminar (*uššuru*) de tropas para proteger (*naṣāru*) la ciudad, hasta la salida definitiva (*aṣû*) que devuelve la paz (*pašāḫu*) a todo el territorio.

«piense» en su país y envíe refuerzos. «Ahora espero día y noche a los arqueros del rey, mi señor. Que el rey, mi señor, piense en su servidor. Si el rey, mi señor, no cambia su actitud, yo moriré. Que el rey, mi señor, permita que su servidor viva» (EA 136: 37-43; la interpretación en *CAD* B 70 es errónea); «Que el rey escuche las palabras de su servidor. Que envíe víveres a su servidor y mantenga con vida a su servidor» (EA 74: 53-55); «Si el rey protege a su servidor, yo sobreviviré, pero si el rey no me protege ¿quién me protegerá? Si el rey me envía de inmediato hombres de Egipto y soldados nubios y caballos bajo la responsabilidad de este hombre mío, yo viviré para servir al rey, mi señor» (EA 112: 14-24); «Que el rey escuche las palabras de su fiel servidor y envíe víveres a su servidor y a su servidora Biblos» (EA 116: 44-47). A menudo la expectativa de «vivir» se asocia al embarque material de víveres. «Que el rey, mi señor, escuche las palabras de su fiel servidor y envíe grano en sus naves para preservar la vida de su servidor y de su ciudad» (EA 85: 16-19);[22] «Que el rey, mi señor, tenga a bien enviar grano producido en el país de Yarimuta. Que lo que antaño se dio a Sumura que ahora se dé a Biblos, para que podamos adquirir víveres» (EA 85: 33-38; EA 86: 31-37). Como en el caso de la «paz», si no se restaura la «vida» en todo el país, al menos se podría garantizar la vida de Rib-Adda, siempre que pueda escapar de la situación presente. «Si antes de dos meses no hay arqueros, abandonaré la ciudad, me marcharé y mi vida estará a salvo siempre que haga lo que quiero hacer» (EA 82: 41-45; EA 83: 45-51); «Envíame una respuesta, si no, como Yapah-Adda y Zimredda, concluiré una alianza con Abdi-Ashirta, y seguiré con vida» (EA 83: 23-27; Moran, 1960: 12 n. 1). Con su insistencia en la «vida», Rib-Adda viene a decir que el faraón es el garante último de la vida.[23] Incluso menciona algunas declaraciones concretas del faraón en este sentido. «Tú eres el rey, el Sol, mi señor —escribe Rib-Adda—, y haces que tu fiel servidor viva» (EA 80: 31-34);[24] «Tú puedes hacer que viva y puedes hacer que muera» (EA 169: 7-8; EA 238: 31-33).

Rib-Adda vive en un estado de incertidumbre escatológica: está al borde del completo desastre o de la salvación. «Si no envías arqueros, ya no queda-

22. En casos como éste, *CAD* B, 61 (7. *bullutu*) adopta la traducción «proveer de víveres» y en Moran (1960: 5; sobre EA 74: 53-55), «proveer de medios de subsistencia».

23. *CAD* B, 55 dedica justamente una sección especial (2d: «gracias al carisma real») a algunos de estos pasajes (como EA 112: 23). Pero cuando se utilizan interpretaciones especiales como «estar a salvo», «ser valiente», «adquirir nueva fuerza», «reunir fuerzas frescas», «sentirse seguro», se pierde el sentido del término técnico.

24. Fuera de la correspondencia de Rib-Adda, véanse asimismo pasajes como EA 147: 5-9: «Mi señor es mi Sol...que mantiene la vida con su aliento»; EA 149: 21-23: «¿Qué es la vida de un hombre si ningún aliento sale de la boca del rey, su señor?». Sobre estos pasajes (y sus modelos egipcios), véase Williams (1969: 93-94).

rá nada de la ciudad. Pero si los arqueros están a nuestra disposición, retomaremos todos los países para el rey» (EA 103: 51-57). El factor decisivo es la actitud del faraón: si se decide a «pensar en» su país lo salvará; si se muestra «indiferente» lo arruinará. Rib-Adda no puede hacer otra cosa que esperar, perseverando en su «lealtad» y en su empeño en recordarle al faraón la gravedad de la situación.

4. HISTORIA Y SAPIENCIA

La coherencia de los distintos rasgos, que he desbrozado para facilitar el análisis, se revela en muchas referencias cruzadas y en el uso frecuente del mismo pasaje en diferentes contextos. Esa coherencia no se ha reconstruido *a posteriori*, sino que ya está presente en la elaboración del epistolario de Rib-Adda. Cuando leemos las cartas a la luz de mi esquema, leyéndolas (como decíamos al principio) como documentos individuales, todas y cada una de ellas con una motivación concreta pero como parte de una unidad mayor, observamos que en cada carta los diversos elementos están explícitamente vinculados de un modo funcional. La memoria del pasado se contrapone a la dramática condición del presente y pensando en una futura resolución. El contraste entre la lealtad del sujeto y la hostilidad de su entorno evidencia la actitud contradictoria del dios indiferente y la consiguiente perspectiva de un desastre inminente. La soledad del protagonista se asocia a su rectitud, y la alianza de los demás se asocia a su traición común. La posibilidad de mantenerse fiel y al mismo tiempo recuperar la prosperidad de antaño dependen exclusivamente de un cambio de actitud del dios. Es posible reconstruir toda la red a partir de los distintos elementos aislados de mi análisis, y así veríamos emerger claramente —con toda su coherencia y plenitud— en cada una de sus cartas la condición existencial de Rib-Adda.[25]

La coherencia de la situación general y su carácter existencial se aprecian sobre todo en la etapa final de los acontecimientos políticos de la vida de Rib-Adda. Su final es triste, y a primera vista parece confirmar y justificar los temores del rey de Biblos durante todo su reinado, y dotar de realidad

25. Espero que no se me malinterprete. Al subrayar el carácter existencial del cuadro, no pretendo negar su base histórica. La situación de Rib-Adda es realmente difícil y realmente sufre debido a las presiones expansionistas de Amurru. Al final pierde el trono, y es posible que estuviera realmente afectado por un cambio en la política egipcia. Pero deseo subrayar que el protagonista percibe —o al menos expresa— ese estado de cosas en el marco de un modelo preconcebido. Debemos identificar la «trama» que representa este modelo si queremos reconstruir la médula de la auténtica configuración de la realidad histórica.

histórica a su rol de «justo sufriente». Pero no es así. El golpe final a su carrera llega de donde menos se espera, nada menos que de su hermano, que probablemente actúa por razones personales y banales –ambición, envidia– de las que Rib-Adda no habla en sus cartas. Pero lo más relevante es que, apenas instalado el usurpador en el trono de Biblos, empieza a su vez a escribir cartas al faraón, el dios distante (EA 139-140) y a pedir ayuda contra el enemigo (Aziru, como siempre), que presiona por doquier y le hace difícil mantener su lealtad. El modelo sapiencial del «justo sufriente» es un patrón fijo. Concentra toda la inquietud y la preocupación, al margen de lo que ocurra y de quién sea el protagonista. Lo que pasa realmente se inserta inmediatamente, y en la medida de lo posible, en el patrón; lo que no encaja se ignora.

Falta un auténtico final, un verdadero desenlace, porque el patrón está inherentemente anclado en el presente; es dinámico pero no evoluciona. El futuro no deja nunca de ser el futuro; nunca se hace presente y nunca se realiza. Además, falta una resolución de las que suelen encontrarse en la literatura sapiencial. No hay una intervención liberadora por parte del dios. Sería un «final feliz» demasiado artificial, una materialización literaria de unas esperanzas psicológicas destinada a rebajar la tensión emocional del público. Y tampoco hay una evolución psicológica del «justo», porque el sufrimiento no propicia en el protagonista una mayor sabiduría, ni mayor consciencia ni más capacidad para reconocer la esencia inescrutable del dios, o para admitir la posibilidad de sus propios errores, de su propio «pecado» –quizás involuntario e indetectado.

Rib-Adda experimenta una cierta evolución psicológica durante su crisis final, cuando su temor al aislamiento se materializa en su «muerte» política, coincidiendo con el inicio de una enfermedad física, otro indicio del abandono del dios. Es posible que estuviera realmente enfermo, pero lo importante es que se sentía enfermo, que asociaba su estado físico al curso de los acontecimientos. «Hay guerra contra Sumura, y su *rābiṣu* ha muerto. Yo también estoy enfermo» (EA 106: 21-23). En sus últimas cartas habla de la enfermedad abiertamente: «Soy viejo y mi cuerpo está gravemente enfermo. El rey, mi señor, sabe que los dioses de Biblos son sagrados y los dolores son fuertes, porque he cometido pecados contra los dioses. Por consiguiente no me presentaré ante el rey, mi señor» (EA 137: 29-35; la traducción libre de Oppenheim, 1967: 132, modifica el nexo lógico). La relación entre el pecado y la enfermedad (con la «confesión» como un medio de erradicarla), entre conducta y destino, es muy clara. El hombre justo, siempre tan seguro de su propia justicia y por eso mismo sorprendido ante el abandono divino, al final invierte su habitual forma de razonar. Si estoy enfermo significa que los dioses están enojados conmigo; y si están enojados conmigo quiere decir

que los he ofendido con algún pecado. Aunque la enfermedad sólo es un pretexto para no ir a Egipto –pese a que antes Rib-Adda anhelaba reunirse con el dios distante para estar en paz–, forma parte de los procedimientos normales de la época y de la rutina mental habitual. No se transfiere a la situación política, que sigue sin evolucionar y sin resolución. Políticamente sí es relevante que en la misma carta (y también en la carta 138, escrita en la misma situación) Rib-Adda aún reitere su incomprensión hacia la actitud del faraón y su esperanza de un cambio futuro, una esperanza que ahora ha pasado a sus hijos, puesto que ya no hay futuro en vida de Rib-Adda. Tras la crisis final, Rib-Adda siente que la muerte se acerca. Alude más de una vez a ella, como si su mente se sintiera atraída por la idea de morir.

La aplicación del patrón del «justo sufriente» a la vida y vicisitudes de Rib-Adda plantea la cuestión de hasta qué punto fue consciente. ¿Remitía a un modelo literario? No creo que pueda darse una respuesta afirmativa a una pregunta tan directa y simplista. Pero es posible que Rib-Adda y el círculo de la corte (sobre todo el colectivo de los escribas) conocieran la literatura sapiencial mesopotámica, que precisamente en aquella época ya estaba plenamente formulada y circulando por los palacios y escuelas palaciales de los escribas de la costa siria.[26] Es posible que en Biblos ya se conociera un texto como *Ludlul bēl nēmeqi* (Lambert, 1960: 32-62). En este relato, el protagonista proclama su justicia y su lealtad (ii 23-30), lamenta la enfermedad (i 47-48, 71-76, ii 49-81) y las desventuras civiles (ii 55-70, 77-83), habla de su abandono por parte de amigos y familiares (i 84-94) y reclama la intervención de un dios que no responde (i 4-5, 112-113). Es posible, y más que probable, que se conocieran textos similares, ya que las semejanzas con las cartas de Rib-Adda son demasiado sistemáticas y precisas para ser mera coincidencia. Y aunque no aceptemos la existencia de una influencia directa de los textos sapienciales acádicos en la composición de las cartas de Rib-Adda (y yo no la acepto), es posible establecer algunas conexiones entre ambos conjuntos de textos.

En primer lugar, existe un nexo cronológico. Ahora ya ha quedado sólidamente establecido que la principal fase de creatividad y sistematización de la literatura mesopotámica fue el período cassita (Lambert, 1960: 13-19), un período que coincide con el archivo de el-Amarna. Aunque nuestro conocimiento de la historia cultural del Próximo Oriente antiguo es aún relativamente pobre, parece evidente que la concentración de composiciones sa-

26. El descubrimiento en Ugarit de algunos fragmentos de textos sapienciales mesopotámicos (Nougayrol, 1968: 265-300) demuestra la divulgación de estas obras literarias entre los escribas y el entorno palacial siropalestino del Bronce final. A través de este canal hay que estudiar los vínculos con los textos sapienciales del Antiguo Testamento (Gray, 1970).

pienciales que se observa en los siglos XIV y XIII tuvo que nacer de un rasgo cultural, de una corriente de pensamiento o de alguna experiencia existencial generalizada de la época.[27] Desde esta óptica, y al margen de posibles vínculos concretos, resulta significativo que la correspondencia de Rib-Adda pertenezca al mismo período cultural que la literatura sapiencial acádica. En segundo lugar, y aún más importante, cabe identificar un vínculo entre la literatura sapiencial babilónica y la correspondencia política de Rib-Adda en el contexto social que dio origen a ambas. Ambas reflejan las expectativas y los problemas existenciales del mismo grupo social. El contexto es un contexto cortesano. El núcleo del que nace directamente la literatura sapiencial —el núcleo de los escribas— forma parte de la organización del palacio. En tanto que funcionarios administrativos, los escribas son parte integral del sistema palacial como un todo, pertenecen al círculo de «los hombres del rey». Su experiencia de vida radica en la corte, en la función administrativa, en sus carreras burocráticas y en la actividad política, experiencia que se refleja en la literatura sapiencial. Les preocupa la posible pérdida del favor del rey, las envidias y las calumnias de sus colegas, la lealtad a sus propios cargos y la denuncia por traición de otros. Y en términos más generales, los temas propios de los círculos sociales que dieron origen a la literatura sapiencial son la experiencia de las relaciones humanas y el conocimiento de la conducta recta y justa y de la propia posición en el mundo que les rodea. Este conjunto de problemas también aparece en los textos sapienciales, lo que demuestra que estos textos no tratan de la solución de los problemas humanos genéricos de forma abstracta y artificial, sino de las experiencias diarias, concretas e históricas de sus autores.

Si bien el palacio y la corte como cuna de la literatura sapiencial han sido objeto de estudio en sus líneas generales,[28] sería altamente positivo identificar rasgos sapienciales en los textos profesionales y técnicos que se originaron en la corte real. Los textos literarios basan su perspectiva sapiencial en situaciones imaginarias, literarias. La correspondencia de Rib-Adda insertó esa perspectiva en los hechos reales, en la vida presente. Así que yo no buscaría el origen de los modelos epistolares de Rib-Adda en los textos sapienciales, sino en las condiciones existenciales de Rib-Adda que

27. El carácter pesimista —propio de una «época de crisis»— de la literatura sapiencial medio-babilónica podría quizás relacionarse con la crisis final contemporánea de las civilizaciones del Bronce. Aquella crisis fue sobre todo social, política y moral, y sólo en un segundo término tecnológica.

28. Se conoce bien el escenario cortesano de la literatura sapiencial del Próximo Oriente antiguo, sobre todo en los estudios del Antiguo Testamento; véase, por ej., Duesberg (1966: 59-95, 147-176) y Dubarle (1969: 248-249).

dieron origen a las composiciones sapienciales centradas en el problema del «justo sufriente».

Finalmente ¿es cierto realmente que entre ambos géneros documentales hay un gran abismo? ¿Cuánto material autobiográfico, cuántas alusiones a casos personales se encuentran en las composiciones sapienciales de tipo literario? ¿Y cuánto material intemporal y preconcebido hay en las cartas? Quizás la única diferencia es que las cartas de Rib-Adda se dirigen a una sola persona, una persona física, mientras que los textos literarios van dirigidos a un «público» más impersonal y amplio de colegas, y a la posteridad.[29] Pero el destinatario de las cartas de Rib-Adda, ese dios distante, indiferente y que nunca contesta –y el autor sabe de antemano que no va a responder– ¿era realmente el destinatario de sus quejas? A veces tenemos la impresión de que el rey de Biblos escribía más para desahogarse que para obtener una respuesta, más para escribir que para ser leído.

29. Hay que considerar también el carácter sapiencial de algunas «Cartas al dios» mesopotámicas, analizadas por Jacobsen (1946: 205-206), van Dijk (1953: 13-17) y Kraus (1971). Algunos salmos bíblicos presentan también todo el aspecto de «Cartas al dios» con un claro tono sapiencial, como la del «justo sufriente», véase Mowinckel (1955).

6. Aziru, servidor de dos amos*

Nota introductoria

La pesadilla de Rib-Adda era la casa real de Amurru, el estado situado en el hinterland *de Biblos, en Siria, y el más septentrional de los vasallos egipcios. Denunciaba constantemente los actos hostiles de Abdi-Ashirta y de sus hijos, sobre todo de Aziru. Pero aunque el grueso de sus quejas era mera retórica para atraer la atención del faraón, como ya se ha mencionado en el capítulo anterior, los líderes de Amurru no eran ni mucho menos los fiables vasallos que tanto pregonaban en sus cartas a Egipto. El faraón intuyó el juego sucio y exigió la presencia de Aziru ante él para que aclarase su postura, un viaje que Aziru trató por todos los medios de evitar. La forma y contenido de las cartas de Aziru sobre esta cuestión son el tema de este capítulo.*

El país de Amurru representaba un caso singular en la región de Siria-Palestina porque ni era un reino constituido alrededor de una ciudad central, ni su dinastía era antigua. Abdi-Ashirta acababa de erigirse en jefe de la región y sólo bajo su hijo Aziru su casa fue aceptada como casa real. También se daba una extraña solapación entre el nombre del estado y el nombre de la provincia —algo mayor— que los egipcios habían organizado en el norte de Siria. La provincia se administraba desde la ciudad de Sumura, en la costa, una ciudad que había sido destruida y abandonada por el gobernador egipcio. Una de las tareas de Aziru fue reconstruirla, pero también en este asunto se mostró renuente. Gracias a la ausencia de un gobernador egipcio, pudo actuar como si él fuera el príncipe no sólo del reino de Amurru sino de toda la provincia.

Aziru acabó yendo a Egipto, pero consiguió exonerarse y volver a casa. Se-

* Originalmente publicado como «Aziru, servitore di due padroni», en O. Carruba, M. Liverani y C. Zaccagnini, eds., *Studi Orientalistici in Ricordo di Franco Pintore* (Pavia, 1983), pp. 93-121.

guramente muy poco después concluyó un tratado de vasallaje con el rey hitita Shuppiluliuma (Beckman, 1996: 32-37) abandonando abiertamente la esfera de influencia egipcia. El país de Amurru fue vasallo hitita durante cerca de 150 años. La principal fuente para el estudio de la carrera de Aziru son las cartas de el-Amarna, cuyas traducciones más recientes se encuentran en Moran (1992) y Liverani (1998-1999). Izre'el (1991) ha analizado en su monografía la correspondencia de Amurru.

* * *

1. Técnica epistolar

1.1. ¡(No) iré!

Del pequeño grupo de doce cartas de el-Amarna que Aziru dirigió a la corte de Egipto, cuatro son rigurosamente contemporáneas, porque se enviaron en rápida sucesión, si es que no fueron escritas al mismo tiempo y confiadas al mismo mensajero. Pero sus destinatarios son personas distintas: el faraón (EA 165), dos altos funcionarios, Tutu (EA 164), Hay (EA 166), y una persona desconocida (EA 167), aunque es posible que esta carta también estuviera dirigida al faraón. Las cartas hablan de una visita de Aziru a la corte egipcia de Amarna, una visita requerida a instancias de la parte egipcia y pospuesta deliberadamente por el rey de Amurru. Otras cartas también aluden al mismo tema, bien porque contienen alusiones a un posible retraso (EA 162: 42-45; EA 161: 4-6; EA 168), bien porque aluden a la visita efectiva de Aziru a Egipto (EA 169-171). De modo que la mitad de la correspondencia entre Egipto y Amurru en época de Aziru habla de este tema, sobre todo en la última parte de su reinado. Como es bien sabido (Klengel, 1964), durante su visita al faraón, Aziru logró con inteligencia disipar las dudas egipcias sobre su actitud política y obtener permiso para regresar a Amurru.[1] Pero nada más regresar, Aziru se convirtió en vasallo del rey hitita Shuppiluliuma (Freydank, 1960, ln. I 24; más adelante, sección 2.3.), cambiando definitivamente de lado y demostrando lo bien fundadas que estaban las sospechas egipcias sobre su lealtad.

El hecho de que varias cartas trataran de la visita a Egipto subraya, aún más claramente que el contenido de los propios documentos, la importancia

1. La opinión general en Siria sobre el resultado de la visita de Aziru la verbaliza el rey de Nuhashe en EA 169: 19-28: «¿Cuándo lo (= Aziru) dejará marchar (el faraón) de Egipto?... ¡Aziru nunca abandonará Egipto!».

de aquella visita para las relaciones políticas entre el faraón y Aziru, y las dificultades existentes en las relaciones diplomáticas entre ambos. El caso es simple: Aziru quiere decirle al faraón que *no* irá a Egipto. Pero sabe que si lo dice abierta y abruptamente, mostrará claramente que no atiende la invitación del faraón, de hecho una orden. El problema de Aziru es cómo redactar su mensaje –esencialmente desagradable, y contrario no sólo al código general de conducta que regía las relaciones entre ambos socios, sino también a las expectativas del destinatario (Liverani, 1971a: 259)– de forma que sea recibido del modo más inocente posible. La solución es contestar «iré», pero que en realidad signifique «no iré». Una solución habitual y corriente entre nosotros en nuestras relaciones personales.

Responder «no iré» sería más directo y de efecto inmediato por lo que a la transmisión de información factual se refiere. Pero este tipo de respuesta tendría mayores implicaciones de las deseadas por el remitente, y todas ellas negativas. La respuesta «no iré» implicaría, en una secuencia ascendente, «no quiero ir», «desobedezco», «quiero desobedecer» y «yo no formo parte del sistema político que tú lideras». Esas implicaciones extremas serían contrarias a los intereses o intenciones de Aziru, al menos en el momento en que se escribieron las cartas. Y aún en el caso de que le convinieran, era mejor para él ocultarlas. Así que Aziru consigue disfrazar su desobediencia minimizándola, hasta el punto de lograr que pase desapercibida, que es lo que pretende. Se explica en términos positivos para mantenerse dentro de los límites de un sistema que, a primera vista, parece querer subvertir. En primer lugar, Aziru se cuida de asegurar que él pertenece al sistema político liderado por el faraón: «Hatib ha venido y me ha traído las graciosas y dulces palabras del rey, mi señor, y estoy encantado. Mi país y mis hermanos, servidores del rey, mi señor, y servidores de mi señor Tutu, están encantados cuando llega el aliento del rey, mi señor» (EA 164: 1-14); «Ahora Hatib y yo somos los servidores del rey» (EA 164: 41-42); «Ba'luya y yo somos tus servidores. Yo protejo el país del rey, mi señor, y me consagro al servicio del rey, mi señor» (EA 165: 8-12); «Soy un servidor del rey, un servidor muy bueno» (EA 165: 26-27); «Yo, mis hijos y mis hermanos somos todos buenos servidores del rey, mi señor» (EA 166: 9-11); y «Soy el servidor de mi señor» (EA 166: 20).

En segundo lugar, Aziru procura enviar mensajes que signifiquen «quiero obedecer» o «suelo obedecer»: «Yo no me aparto de las órdenes de mi señor, mi dios, mi Sol, ni de las órdenes de Tutu, mi señor Tutu» (EA 164: 14-17); «Yo no me aparto de las órdenes de mi señor y de tus órdenes no me aparto» (es decir, del alto funcionario egipcio Hay) (EA 166: 17-19 y pasajes paralelos, en la sección 2.2).

En tercer lugar, Aziru afirma que él también acata el requerimiento de su visita a Egipto. La visita es incluso motivo de enorme satisfacción para él.

Lógicamente, está encantado de ir, entusiasmado incluso: «Mi señor, mi dios, mi Sol: ¿qué más puedo desear? Quiero ver el hermoso rostro del rey, mi señor, mi Sol, por siempre» (EA 165: 4-8; EA 166: 6-8; EA 167: 8-9), y «Sano y salvo, desearía ver el hermoso rostro del rey, mi señor» (EA 165: 12-13). Así que nadie deberá dudar de que irá. De hecho ya está en camino, como confirma una y otra vez en cada carta:

EA 164: «vamos enseguida» (20: *ni-il-la-ak*), «Haré el viaje de inmediato» (25: *i-il-la-ak*), «haré el viaje» (34: *lu-ú a-al-la-ak*), «iré a ti» (*al-la-ak-ku*).
EA 165: «ahora vamos» (15: *ni-il-la-ak*), «ahí estaré enseguida» (17: *ka-aš-da-ku i-na ḫa-mut-iš*), «iremos» (25: *a-al-la-ak*), «ahora voy» (31: *ka-aš-da-ku*).
EA 166: «iremos inmediatamente» (13-14: *ni-il-la-ka-am i-na-an-na i-na ḫa-mut-iš*), «ahí estaré» (16: *ka-aš-da-ku*).
EA 167: «vamos inmediatamente» (30-31: *i-il-la-ka-am i-na ḫa-mut-iš*), «ten por seguro que ahí estaré» (17 y 33: *ka-aš-da-ku*).

Añadiendo los adverbios «ahora» e «inmediatamente», sustantivando el verbo o incorporando el verbo *kašādu*, que indica la consumación de una acción, genera una acción que ni siquiera ha empezado a entenderse como ya plenamente consumada. Aziru afirma «ahora voy» cuando todavía no ha salido. Sólo hay una diferencia de tiempo respecto a lo que el faraón espera. Aziru dice «iré lo antes posible», que significa no de inmediato. Puede que no le hayan dicho explícitamente que las órdenes del faraón deben cumplirse de inmediato, pero estaba implícito en la ideología (Posener, 1960: 42-43, 48-49), y Aziru lo sabe. Pero un pequeño intervalo temporal entre la orden y su ejecución no puede considerarse estrictamente una desobediencia. En todo caso, la parte egipcia acepta explícitamente esa diferencia temporal, pero el rey de Egipto lo hace para minimizar la envergadura de ese intervalo y evitar la posibilidad de que contravenga lo esencial de su orden. Lo convierte en un elemento constitutivo de su requerimiento:

Y cuando tú has escrito diciendo «que el rey, mi señor, me deje este año; iré el año que viene ante el rey, mi señor. Y si es imposible (enviaré) a mi hijo (en mi lugar)», el rey, tu señor, te deja este año como has pedido. (Pero entonces) ven tú mismo o envía a tu hijo, y verás al rey por cuya visión todos los países viven. Y no debes decir «concédeme también este año». Si te es imposible venir ante el rey, tu señor, envía a tu hijo al rey, tu señor, en tu lugar. Si es imposible, él debe venir (EA 162: 42-54).

En cuanto a las razones del retraso, Aziru procura presentarlas como parte de su implicación en el sistema político egipcio y no como una señal de ruptura. Insiste en declarar que se queda en Amurru para «proteger» al país

en nombre y en el marco de la autoridad egipcia, que es su deber como servidor del faraón (más adelante, sección 2.1). Dice que, por razones ajenas a su voluntad, no tiene más remedio que posponer su respuesta a la orden del faraón, porque ya está demasiado ocupado obedeciendo otra orden del faraón mucho más importante. Y lógicamente no se le puede acusar de nada desde la óptica del propio sistema.

Observamos otra aplicación concreta –y no menos hábil– de esta técnica cuando Aziru se autovincula al mensajero oficial egipcio Hatib, que ha venido para acelerar la visita de Aziru a Egipto y acompañarle en el viaje. Al retener a Hatib y vincular su propia conducta y sus intenciones a las de Hatib, Aziru puede decir: «Hatib y yo *somos* los leales servidores del rey» (EA 164: 41-42), o «Ahora vamos Hatib y yo» (EA 164: 18-20, 25-26; EA 165: 14-15, 25-26; EA 166: 12-14, 30-32; EA 167: 14-15). Así Aziru puede atribuirse el mérito de cuanto haga al final el mensajero egipcio Hatib.[2]

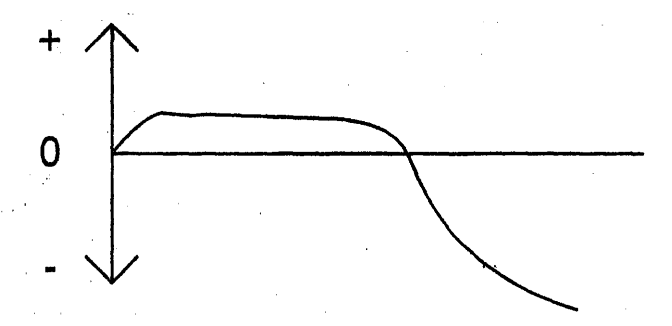
1.2. Volumen de información

La característica más evidente de este grupo de cartas es su redundancia. Transmiten casi simultáneamente la misma información a unos destinatarios estrechamente vinculados entre sí, o que desde la óptica institucional pueden incluso considerarse uno solo. En efecto, las cartas aparecieron juntas en el mismo archivo. Son también redundantes internamente, ya que repiten la misma información una y otra vez. Más allá de ciertos límites, la redundancia ya no busca asegurar la correcta transmisión del mensaje nuclear, sino banalizarlo, para que pase lo más desapercibido posible. La redundancia se convierte en un potente «ruido». La insistencia en un mensaje «vacío» (no real) oculta de hecho una realidad desagradable (Liverani, 1973b: 273). La redundancia se aplica a los elementos secundarios, los que son agradables y obvios, y no a la información nueva e importante, que es ingrata e inesperada. La cadena lógica de la información suministrada por Aziru puede sintetizarse de la siguiente forma: 1) soy un servidor leal, 2) obedezco, y 3) estoy listo para ir; pero 4) debo proteger al país; en consecuencia 5) no puedo ir inmediatamente. Los puntos 1) y 4) se caracterizan por un alto nivel de

2. Detener a un mensajero se considera en general un acto hostil, valorado negativamente. Pero en este caso la corte egipcia lo valora positivamente, como una señal de que Aziru no demorará demasiado su visita. De hecho, una vez logrado el plazo de un año (EA 162), Aziru envió de vuelta a Hatib junto con su propio mensajero (EA 168). Aquella carta también juega con el uso del verbo *kašādu*, «llegar». Cuando el verbo se refiere a Aziru, es un espejismo y se producirá más tarde (5, cf. |14|), pero cuando se refiere a Hatib es exacto (7-10).

predecibilidad (y en consecuencia por un bajo contenido informativo), no sólo porque son estereotipos típicos de la correspondencia administrativa de la época, sino porque encajan perfectamente en el sistema político del que forman parte. El faraón está acostumbrado a recibir respuestas positivas. El punto 5), inesperado e ingrato, se oculta tras la verborrea, pero está tan bien articulado lógicamente con los otros puntos que su carácter desagradable y su anormalidad, por no decir la esencia misma de la información, pueden pasar inadvertidos.

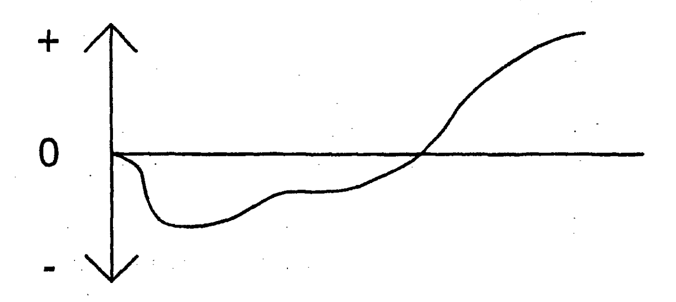
Si pudiéramos cuantificar el contenido informativo[3] de las distintas secciones de una «típica» carta de Aziru, obtendríamos un gráfico con una curva descendente desde un bajo nivel de información positiva/agradable hasta un alto nivel de información negativa/desagradable:



El momento del impulso negativo tiene lugar cuando el destinatario de la carta comprende al fin que la secuencia del «obedezco», «iré inmediatamente» y «ahora voy» significa en realidad «no iré».

La técnica de Aziru para pasar información es sin duda una técnica «diplomática» normal, incluso corriente. Pero en el archivo de el-Amarna no todos los corresponsales del faraón la utilizan, y no todos muestran la misma astucia. Rib-Adda, el autor más «redundante» de todos, utiliza una técnica opuesta a la de Aziru y que podría sintetizarse así:

3. Se han sugerido numerosas veces técnicas concretas para cuantificar la información contenida en los textos, pero creo que aquí es mejor utilizar sólo la idea general. Para una introducción, véase De Lillo (1971), sobre los textos políticos, sigue siendo fundamental el libro de Lasswell y Leites (1965).



Prefiere enviar las noticias imprevistas y desagradables inmediatamente, añadiendo incluso comentarios desagradables sobre problemas secundarios que son puros estereotipos («protección» de la ciudad, suministro de «vida/víveres»). Solamente a partir de los pasajes siguientes, y tras una lectura cabal de la carta, comprendemos que su actitud crítica y sus reproches al faraón no implican un deseo de abandonar el sistema político egipcio (véase Liverani, 1971a para un análisis de EA 126 y 130). La técnica epistolar de Rib-Adda es poco —o nada— «diplomática». Su uso de la redundancia tiene efectos negativos. De hecho, no reitera ni enfatiza los elementos agradables para esconder los desagradables, sino los elementos desagradables que evidencian aún más la respuesta negativa. A juzgar por los datos disponibles, cabría concluir que las consecuencias de estas dos técnicas diplomáticas/epistolares son más que evidentes: la técnica de Rib-Adda provoca irritación y enojo en la corte del faraón, mientras que la de Aziru logra el beneplácito a su deseado retraso.

1.3. Reconstrucción de Sumura

Aziru aplica la misma técnica argumental a otro problema que presenta analogías con su visita a Egipto: es el caso de la reconstrucción de la ciudad de Sumura. La realización de esas obras también guarda una relación explícita con una orden concreta del faraón, pero contiene premisas que constituyen los elementos básicos de la relación de dependencia de Aziru de Egipto. El deber de reconstruir Sumura es parte de la idea de que el país de Amurru ha sido «confiado» a Abdi-Ashirta, el padre de Aziru, y luego a Aziru (sección 3.2). Tienen que cuidar y protegerlo en nombre de la administración egipcia. No hacía mucho que Sumura era aún la sede del gobernador egipcio (*rābiṣu*), y por lo tanto fuera de la jurisdicción de los reyes locales (véase Knudtzon, 1915: II, 1138-1141; Helck, 1962: 258; Klengel, 1965-1970: III, 9-10). Pero aprovechando unas dificultades militares de la guarnición egipcia

de Sumura, Abdi-Ashirta logró «rescatar» la ciudad e incorporarla a su reino. Se avino a reconstruir la ciudad para que volviera a cumplir la función que tenía bajo el control directo de Egipto.[4] La orden de restaurar Sumura es la base misma del reconocimiento por parte de Egipto de que la casa de Abdi-Ashirta estaba cualificada para gobernar la zona. Y como ocupaba el lugar del gobernador egipcio, su posición y su poder diferían del de los demás reyezuelos locales.

Su renuencia a ir a Egipto se explica fácilmente por su temor a ser retenido (véase la nota 1) o castigado (véanse las garantías concretas exigidas en EA 164: 35-40). Pero en el caso de la reconstrucción de Sumura, sólo puedo avanzar algunas hipótesis sobre las auténticas razones de su reticencia. Es posible que Aziru pospusiera las obras por un problema de costos, y tratara de realizarlas en una fase más favorable, o lo más tarde posible. Desde un punto de vista político, las obras de reconstrucción de Sumura suponían el regreso del gobernador egipcio. Así que seguramente el rey de Amurru retrasaba la obra para seguir manteniendo el control de aquella importante ciudad, y de todo el país de Amurru, sin presencia ni tutelaje directo de Egipto. Desde la óptica de Aziru, el *encargo* de reconstruir Sumura es políticamente importante, mientras que la ejecución práctica de la obra es un pesado fardo.

Sea como fuere, Arizu tiene una vez más que vestir su desobediencia con declaraciones generales de obediencia. Utiliza las mismas técnicas de persuasión: 1) su actitud negativa se presenta como algo momentáneo, como un simple retraso, mientras reafirma la validez general de su obediencia; 2) el retraso se debe a la necesidad prioritaria de proteger al país, que es su tarea y su objetivo general, mientras que la reconstrucción de Sumura es sólo una parte. Vemos de nuevo los mismos detalles, como por ejemplo el retraso de un año (EA 160: 27-28), el uso del «ahora, inmediatamente» (EA 159: 43-44; EA 161: 39-40) y la presencia del funcionario egipcio Hatib (EA 161: 38). Y por último, pero no menos importante, las razones políticas y militares son también las mismas: lo prioritario es hacer frente al peligro del país de Nuhashe. Del mismo modo que Aziru no puede ir a Egipto porque el ejército hitita está en Nuhashe (sección 2.1), tampoco puede reconstruir Sumura porque los reyes de Nuhashe están en guerra contra él (EA 160: 24-26; EA 161: 36-39). Identifica las fuerzas hostiles con Nuhashe no sólo por su situa-

4. El documento básico sobre estos hechos es EA 62, carta enviada por Abdi-Ashirta. Cuenta el ataque de la ciudad de Shehlal contra Sumura, su recuperación, descrita como «protección» (asimismo EA 60 y EA 371), y su reconstrucción, que describe como «encargo». En mi opinión habría que tener en cuenta la relación entre Amurru y Sumura. Hemos de desconfiar de la información suministrada por Rib-Adda, rey de Biblos, porque está influida por su actitud contra el estado de Amurru, y por su idea cíclica de los acontecimientos. No me convencen las tesis de Altman (1978: 104-107) sobre la localización de Shehlal.

ción política y topográfica real, sino para que el destinatario egipcio sepa que más allá de Nuhashe está Hatti. A Aziru le preocupan unos problemas que no le atañen directamente sino que afectan a los intereses del propio faraón. Son problemas propios de los «Grandes Reyes». Amurru es el país más septentrional del sistema político egipcio, y Nuhashe el más meridional del sistema político enemigo. Aziru viene a decirle al faraón que la protección de la frontera entre Amurru y Nuhashe, de la que él es responsable, es un asunto primordial para la salvaguarda de todo el territorio egipcio.

2. El código del movimiento

2.1. Desplazamientos condicionados

La explicación de Aziru al faraón sobre su visita a Egipto —que es también evidente en relación con la reconstrucción de Sumura— se basa totalmente en elementos físicos y mecánicos, en el movimiento y en la inmovilidad, y en el equilibrio bidireccional y en la oposición. En la carta EA 164 la pauta es la siguiente:

– Hatib ha venido (*alāku* 164: 4) y se ha quedado (*uzuzzu* 164: 19) en Amurru, así también el rey de Hatti ha ido (*alāku* 164: 22) a Nuhashe.

– Cuando el rey de Hatti se vaya (*paṭāru* 164: 24), yo iré inmediatamente (*alāku* 164: 25).

– El rey de Hatti ha venido, y yo no puedo marcharme (*lā le'û* + *alāku* 164: 23).

En las cartas EA 165-167 la pauta es aún más clara:

– el rey de Hatti se queda (*ašābu* 165: 19; 165: 39; 166: 22; 167: 12, 21) en Nuhashe, yo me quedo (*ašābu* 166: 26; 167: 22; *uzuzzu* 165: 23; 166: 29) en Amurru.

– Cuando el rey de Hatti se vaya (*paṭāru* 165: 24;[5] 165: 41; 166: 29: 167: 12, 24), yo iré (*alāku* 165: 25; 166: 30; 167: 15; *kašādu* 167: 24).

– Cuando el rey de Hatti *vaya* (*alāku* 165: 21; 166: 24;[6] 167: 26) o ataque

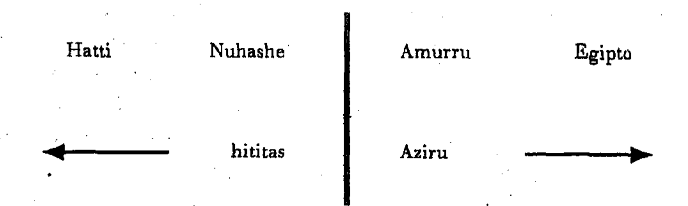
5. También es posible quedarse con *li-tu*$_4$*-ur* (de *târu*, «regresar»), pero creo que es mejor restablecer *li-<ip>-ṭu(m)-ur*, a partir de pasajes paralelos, ya que el léxico de Aziru es limitado y repetitivo.

6. Aquí también es posible, y quizás mejor, quedarse con *i-la-am* (de *elû*, «subir» en el sentido semítico occidental de «ir») o enmendarlo como *i-la-<ka>-am* a partir de pasajes paralelos. En cualquier caso, ni esta alternativa ni la de la nota 5 afectan a mi análisis.

(*šaḫāṭu* 165: 40; 166: 26) yo... (¡el desenlace aparece censurado! Sólo dice «Tengo miedo») (*palāḫu* 165: 40: 166: 27; 167: 27).

Vemos que, además del grupo EA 164-167 utilizado hasta aquí para nuestro análisis, hay otras cartas de Aziru que también contienen pautas de movimiento condicionado y de oposición, siempre en contextos relacionados con la ubicación política de Amurru entre ambos «bloques», Hatti y Egipto. Así, en EA 157, Aziru reclama una intervención militar egipcia (*ana rešūti nadanu* 31-32) para hacer frente a un posible avance o «llegada» (*ana nukurti alāku* 29) del rey de Hatti a Amurru y restablecer el equilibrio defensivo (*naṣāru* 33). En EA 161 Aziru, acusado de abastecer al mensajero hitita y no al mensajero egipcio (47-50), se defiende de dos maneras: a) cuando Aziru «residía» (*ašābu* 12) en Tunip, «vino» (*kašādu* 13) Hani, el mensajero egipcio a Amurru. Así que Aziru «fue» (*elû* 17) a él, pero no lo «alcanzó» (*kašādu* 16). Cuando Hani «vaya» (*kašādu* 17) a Egipto, podrá testificar que los hermanos de Aziru «se quedaron» (*uzuzzu* 20) para reunirse con él. b) Cuando Aziru «vaya» (*alāku* 26) a Egipto, Hani «irá» (*alāku* 27) y le dará la bienvenida. Por lo tanto es evidente que, cuando Hani fue a Amurru, a Aziru le interesaba quedar bien con él. Por último, la totalidad de la carta EA 170, escrita por familiares de Aziru mientras Aziru estaba en Egipto, también se basa en un juego de oposición entre movilidad e inmovilidad.

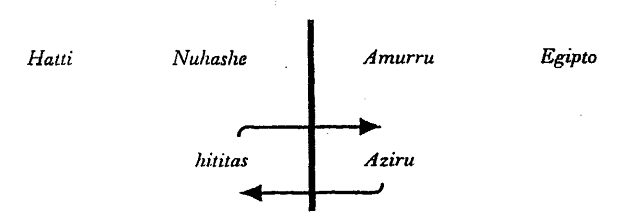
Volviendo ahora al punto central de mi análisis (EA 164-167), los elementos móviles son, por un lado, el propio Aziru y, por otro, el rey hitita y sus tropas. Cuando Aziru se queda en Amurru, también las tropas hititas se quedan en Nuhashe. Si las tropas hititas se marcharan, alejándose de la frontera Nuhashe/Amurru, Aziru también podría ir a Egipto.



Pero si los hititas se quedan, Aziru también deberá quedarse donde está, lógicamente para hacerles frente; por lo tanto tendrá que renunciar a su viaje a Egipto.

Se alude vagamente a una tercera posibilidad en forma de un «temor», porque las tropas hititas están sólo a dos días de marcha de Tunip (EA 165: 39: 166: 26; 167: 22). Los hititas podrían avanzar e invadir Amurru, en cuyo

caso –dado que las reglas de simetría no son opcionales– Aziru tendría que ir contra ellos o unirse a ellos:



¿«Contra» o «con ellos»?, esa es la cuestión. Debemos mantener separados dos niveles de lectura. Hay un nivel explícito, que expresa un punto de vista físico/militar. Aziru dice que no puede moverse porque «teme» (*palāḫu*) una invasión o un ataque de los hititas. Por lo tanto asume un punto de vista egipcio. Quiere decir que su *aproximación* físico-simbólica a Egipto –su visita al faraón– tendrá lugar una vez haya pasado el peligro, cuando se haya materializado la *partida* del rey rival. En caso contrario, su profunda lealtad al faraón lo mantendrá ocupado en la frontera. Según esta primera lectura, parece obvio que si se produjera un ataque hitita, Aziru iría «contra» el enemigo. Pero hay también un nivel de lectura que podríamos calificar de «no intencional», que expresa un punto de vista político/institucional. El margen de movimiento de Aziru entre Egipto y Hatti, su movilidad personal condicionada por el movimiento de otros (las tropas hititas), es también una jugada-movimiento en el tablero político. Aziru no puede confesarlo abiertamente, pero sabe perfectamente que si los hititas invaden Amurru, tendrá que *unirse a los hititas*. Así que no puede ir a Egipto a menos que renuncie al trono. Mientras no sepa lo que va a ocurrir, es preferible esperar. Si los hititas se retiran de Nuhashe y acatan el dominio egipcio sobre Amurru, se confirmará que Aziru pertenece a la esfera de influencia egipcia y entonces irá ante el faraón para reafirmar su sumisión. Pero si se produce un ataque hitita, Aziru desertará y se «unirá» al rey hitita para someterse a él.

La lectura política está vinculada, pues, a la física, pero al mismo tiempo es su contraria. Una lectura política oculta nos permite inferir que el insistente uso de Aziru de verbos de movimiento y de inmovilidad no es sólo una consecuencia inevitable del tópico en cuestión, sino también un verdadero código de expresión, que yo llamo «código del movimiento». Su insistencia en utilizar verbos de movimiento o inmovilidad funciona como indicio de la preocupación oculta, de su problema político fundamental: su posición entre dos bloques de poder, y la posibilidad de cambiarla «moviéndose» hacia el otro lado.

2.2. La desobediencia como separación

Para tratar de cuantificar la relevancia del «código del movimiento» en las cartas de Aziru (EA 156-161, 164-168), he separado las formas verbales en cuatro grupos:

A: verbos de movimiento e inmovilidad;
B: verbos que provocan movimiento (dar o tomar, llevar y traer, partir y preparar, etc.);
C: verbos relativos a decir, oír, ver y conocer;
D: verbos no relacionados con el movimiento (hacer y análogos; temer, desear, etc.; ser, estar y análogos).

A modo de comparación, he analizado muestras equivalentes de las cartas de Rib-Adda (EA 68-77) y muestras de cartas de príncipes palestinos (EA 260-284). Los porcentajes tienen un valor meramente indicativo, tanto por el tamaño limitado de la muestra como por la dificultad y arbitrariedad que supone incluir algunos verbos en uno de los cuatro grupos. Con estas salvedades, he aquí los porcentajes obtenidos:

	A	B	A+B	C	D	C+D
Aziru	38,8	21,1	59,9	19,6	20,5	40,1
Rib-Adda	19,4	26,9	46,3	24,4	29,3	53,7
Palestina	19,8	30,7	50,5	31,1	18,4	49,5

El alto porcentaje de verbos de movimiento en general (A + B) en las cartas de Aziru es evidente, no casual. Este alto porcentaje se debe sobre todo a la cantidad de verbos de movimiento e inmovilidad definidos con criterios precisos (es decir, relacionados con el desplazamiento de personas, grupo A) y en menor medida a los verbos *de movimiento* provocado (relacionados fundamentalmente con el desplazamiento de bienes, grupo B). El porcentaje del grupo A en las cartas de Aziru duplica el porcentaje de los otros grupos de cartas.[7] Es más, dado que se observa una cuota más o menos fija de formas verbales relativas a fórmulas estereotipadas (tratamiento, saludos), el desequilibrio sería aún mayor en las restantes secciones, las que contienen el mensaje específico.

7. Hay también diferencias menores en los otros dos grupos. Las cartas palestinas, siendo más breves y más estereotipadas, inflan sobre todo los grupos B (desplazamiento de bienes, su tema principal) y C (relativo al propio mecanismo epistolar).

El uso del «código del movimiento» no se limita a contextos donde hay desplazamientos físicos reales, aunque la insistencia en ellos podría ser un indicio de la excesiva importancia política que se les atribuía. El «código del movimiento» se utiliza también cuando resulta completamente superfluo, como mera metáfora. Aziru dice reiteradamente: «No me aparto de las palabras de mi señor» (EA 157: 8; 158: 33-35; 159: 5-6; 164: 14-17; 166: 17-19; 167: 5-6; el verbo siempre es *paṭāru*), una expresión que pertenece al «código del movimiento». Los vasallos egipcios suelen expresar la idea mediante un «código auditivo»: «Escucho las palabras del rey, mi señor» (EA *passim*). Este modo más convencional de expresar la propia obediencia es una metáfora evidente, con una base física directa. Cuando se le lee el mensaje del faraón, el vasallo «escucha» en efecto sus palabras. Sólo el cumplimiento efectivo de las órdenes pertenece al nivel puramente político.

La metáfora de «no apartarse de las palabras del rey» no es de por sí evidente. Implica que la desobediencia indicará un cambio en la dependencia política y, por lo tanto, un desplazamiento (en el sentido definido en la sección 2.1). No es casual que el uso del verbo *paṭāru* con significado político sólo se documente, fuera de las cartas de Aziru, en la correspondencia de Akizzi de Qatna (EA 52: 46; 55: 6; 56: 11). Akizzi es el protagonista de otro destacado desplazamiento político, al cambiar su lealtad a Mitanni por la de Egipto presionado por el avance hitita. Un ejemplo, distinto y aislado, del «código del movimiento» en una carta de Rib-Adda (EA 109: 7-8) apunta asimismo a un posible movimiento entre Mitanni y Egipto.[8]

Parece que el uso del «código del movimiento» referido a la obediencia depende de la posición del autor en una frontera geopolítica. Si está en una posición marginal, la desobediencia es posible y llena de consecuencias políticas, porque obedece a, y nace de, un desplazamiento a otra esfera de influencia. Por razones geográficas obvias, ese cambio resulta imposible para aquellos dirigentes insertados de lleno en la esfera egipcia. De ahí su utilización del «código auditivo», que es estático en cuanto a sus posibles implicaciones, mientras que el código del movimiento es dinámico. La única alternativa posible para los vasallos «internos» es no escuchar; pero es una opción sin salida, una especie de resistencia pasiva, por no decir suicida. No es un movimiento que busque una estrategia alternativa. En el mismo momento en que se expresa la posibildad de «no escuchar», se niega y se rechaza como increíble, mediante el uso de preguntas retóricas y símiles humi-

8. Rib-Adda describe en general el cambio político mediante la expresión *nēpušu ana* («devenir», literalmente «convertirse en», basada en una expresión egipcia, véase Liverani, 1979b), viéndolo no como movimiento (código del movimiento, grupo B) sino como una automodificación (grupo D).

llantes («¿Quién es el perro que no escucharía las palabras del rey?» EA 319: 19-21; 320: 22-25; 322: 17-19; 324: 16-19). La única opción de los vasallos internos es escuchar y obedecer. En cambio, los vasallos fronterizos pueden optar por «apartarse» del rey y de sus órdenes, y lógicamente aproximarse a otro rey y a otras órdenes.

En pocas palabras, sugiero que Aziru utiliza el «código del movimiento» y no otros códigos porque conviene perfectamente a la situación política de su reino, y porque expresa inquietudes y deseos ocultos que no puede decir en voz alta, creando así lo que podríamos llamar una «política del movimiento».

2.3. La escena internacional

La aplicación del «código del movimiento» a las relaciones políticas no es nada excepcional en la literatura jurídica y literaria de la época. En este tipo de textos los países y las comunidades «entran» y «salen» de las fronteras delimitando esferas políticas. Y se dice que «fueron llevados» o «empujados a entrar» en esas esferas. Es como si las fronteras fueran algo fijo, inamovible, y los elementos políticos y territoriales entidades móviles (Liverani, *1990*; sección 1.5). Lo cual es totalmente contrario a la realidad, y refleja evidentemente el punto de vista de los «Grandes Reyes» que, situados en el centro de una de las esferas políticas, consideran la existencia de este tipo de esferas como algo definitivo e incuestionable, cuyas fronteras se expanden a otras esferas (igualmente definitivas). Y consideran a los estados pequeños poco relevantes o intrascendentes.

Pero en las cartas de Aziru asoma algo *más*. No vemos sólo el uso de la metáfora, que revela un cambio en las relaciones políticas arropado bajo la terminología del movimiento físico. Advertimos también una especial insistencia que revela un movimiento (los desplazamientos de Aziru, los movimientos de las tropas hititas, la posición del mensajero) simplemente físico tanto o más importante, inquietante y significativo. A ese movimiento no se le concedería tanta atención si no fuera la señal de un «movimiento» muy distinto, un movimiento político.

Esta visión dinámica, «en movimiento», de la situación política es típica de las zonas fronterizas y de los períodos de cambio en la escena internacional. Años antes hubo «movimiento» en Ishuwa y en Kizzuwatna que afectó a las esferas de influencia de Hatti y Mitanni en el cinturón entre Cilicia y el alto Éufrates. «En el pasado, en los tiempos del padre de mi padre, el país de Kizzuwatna perteneció a Hatti. Luego el país de Kizzuwatna se separó (*paṭāru*) de Hatti y se unió (*saḫāru*) a Hurri... Ahora Kizzuwatna se ha separado de Hurri y se ha unido al Sol» (Weidner, 1923: n.° 7, vs. I 5-7, 30-32;

para un análisis del «código del movimiento» en este texto, véase el capítulo 3). En el período de el-Amarna, el movimiento tiene lugar en la Siria central, y comporta una redefinición de las esferas hitita y egipcia. Amurru y Nuhashe, así como Qatna y Qadesh, situadas a ambos lados de la frontera, son los lugares donde se produce el movimiento, y donde es más frecuente el uso «político» del «código del movimiento». «Incité a la ciudad de Qatna con todos sus bienes, a penetrar en (*erēbu* Š) el país de Hatti... Incité a todas aquellas gentes con su tierra y todo –habla el rey hitita Shuppiluliuma– a entrar en el país de Hatti... Saqueé todos aquellos países y provoqué la entrada en el país de Hatti, desde el Líbano hasta el Éufrates los devolví (*târu*) a mi frontera» (Weidner, 1923: n.° 1, vs. 37, 45-47).

En cuanto al país de Amurru, el proceso de «salir» de la esfera política egipcia y «entrar» en el sistema hitita viene marcado por los movimientos personales de Aziru. Al principio se une al rey de Hatti (EA 165: 29-32), luego al faraón y finalmente, a su regreso de Egipto, se postró a los pies del rey hitita Shuppiluliuma. Así que su nueva y definitiva dependencia viene simbolizada por una fuerte representación del «código del movimiento»: «(Aziru) vino de la puerta de Egipto, y se postró a los pies de mi Sol, el gran rey» (Freydank, 1960: i24).

3. La creación de un reino

3.1. «Hago lo que hacen los demás»

Otro tema recurrente y tenaz en las cartas de Aziru es el énfasis en su aquiescencia ante las exigencias del faraón, sobre todo respecto al suministro de bienes. Insiste en cosas concretas (EA 160: 14-19, 44; 161: 54-56), pero también habla en términos generales de su buena voluntad. Dice, por ejemplo: «Respecto a la petición expresada por el Sol, mi señor, soy tu servidor para siempre» (EA 156: 4-7); «cualquiera que sea la petición del rey, mi señor, yo la atenderé» (EA 157: 17-19); «Sea cual sea tu deseo, escríbeme y te daré cuanto quieras» (EA 158: 17-19; *ibíd.* 5-9); o «Mira, preparo todas las peticiones del rey, mi señor, y cuanto haya salido de la boca del rey, mi señor, lo preparo» (EA 160: 9-13). También utiliza afirmaciones como «mi casa es tu casa» (EA 158: 16; 161: 51). Cuanto más estereotipadas y convencionales son estas declaraciones, más revelan que Aziru no está enviando simplemente una información sino señalando al destinatario –y es un dato importante– su propia conducta. Su mensaje no significa «obedezco», sino «date cuenta que obedezco». Lo mismo puede decirse de frases como «no es culpa mía, o no soy culpable» (EA 157: 13-16), que sólo tienen sentido si las comparamos con

otros pasajes sobre acusaciones o calumnias contra él, y que él desmiente con desdén en sus cartas (EA 158: 20-31; 160: 30-32; 161: 7-9; 165: 42-43) y en una carta del faraón a Aziru (EA 162: 33-38). Se diría que Aziru tiene interés en recalcar la normalidad y la rectitud de su conducta, y en achacar las dudas sobre su lealtad al odio y la inquina.

En mi opinión, una de las claves para entender esta reiterada insistencia se halla en dos pasajes donde Aziru afirma explícitamente que su conducta es correcta porque hace lo mismo que hacen los otros reyes vasallos del faraón. «Y todo cuanto los (otros) *ḫazānus* han dado, también yo lo daré al rey, mi señor, mi dios y mi Sol, y lo daré siempre» (EA 157: 37-41), y «Soy tu servidor, como todos los *ḫazānus* precedentes que residieron en su ciudad» (EA 162: 8-9). Lo que más desea Aziru es que se le reconozca y legitime en su calidad de rey. En un pasaje al menos, el vínculo lógico «Yo te daré cuanto pidas, pero deja que reine» se afirma de modo explícito: «Sobre la petición expresada por el Sol, mi señor: yo soy tu servidor para siempre y mis hijos son tus servidores. Con la presente te doy a mis hijos, que hagan lo que el rey, mi señor, ordene. ¡Pero que me deje en Amurru!» (EA 156: 4-14). Recordemos que la casa real de Amurru, establecida bajo Abdi-Ashirta (a quien aún no se le había otorgado el título de rey), sólo alcanzaría la estabilidad bajo Aziru, tanto en la práctica (Aziru sucedería a su padre tras un período de poder compartido con sus hermanos) como en la opinión ajena (Aziru recibió el título de rey; Klengel 964: 65-66; Liverani, 1965a: 268-269). Y tampoco cabe olvidar la tenaz oposición de los reyes vecinos contra aquel proceso de creación de una nueva casa real. Rib-Adda ilustra esta actitud cuando llama a Abdi-Ashirta y a sus hijos *ḫabirus*, perros y traidores, y trata de descalificarlos ante el faraón por todos los medios posibles (véase el capítulo 5). Se trataba del difícil proceso de legitimación de una «nueva» casa real, cuyos orígenes habían sido «irregulares» e «ilegítimos». Era una traducción ideológica del conflicto provocado por la aparición de un ocupante más en un territorio limitado. La técnica de legitimación utilizada por Aziru no es infrecuente para la época: consiste en demostrar que la verdadera legitimidad es la legitimidad *de facto*. Aziru es un rey legítimo porque reina. Y lo hace de un modo efectivo y normal, «como los demás» —tanto en un sentido espacial (= como los reyes vecinos, EA 157: 37-41) como temporal (= igual que los reyes precedentes, EA 162: 8-9).

El síndrome del usurpador y la legitimación por analogía los encontramos en la misma época histórica en famosas apologías de «nuevos» reyes. Por ejemplo, en la declaración del rey de Alalah, Idrimi: «Convertí mi trono en el trono de reyes, convertí a mis hermanos en hermanos de reyes, a mis hijos en sus hijos, a mis camaradas en sus camaradas... Convertí a mis ciudades en las de antes, como (en tiempos) de nuestros padres» (Idrimi 81-84;

87).[9] Otro ejemplo serían las palabras del usurpador hitita Hattushili III: «Aquellos que estaban en buenos términos con los reyes que me han precedido también han tenido buenas relaciones conmigo. Me han enviado mensajeros, me han enviado dones; y los dones que me han enviado (ni siquiera) los habían enviado a mis padres o a mis abuelos... Incluso los que eran enemigos de mis padres y abuelos, han llegado a un acuerdo conmigo» (Goetze, 1925: 36-37: iv 50-59). Por último, está la declaración del equivalente palestino de Aziru, Lab'aya: «Yo soy un servidor leal del rey. No soy un rebelde y no falto a mi deber; no me he negado a pagar mi tributo y no he rehusado nada de lo que mi gobernador ha pedido» (EA 254: 10-15). Las palabras de Aziru pertenecen a este tipo de autolegitimación. Es cierto que Idrimi y Hattushili hablaban «a los de abajo», a sus súbditos, mientras que Aziru y Lab'aya hablan «al de arriba», al soberano. Pero la esencia de sus mensajes es la misma: una nueva casa real gana legitimidad por el mero hecho de funcionar con «normalidad» o mejor incluso que antes, y mejor que los demás. ¿Qué le importa al faraón si Aziru y Lab'aya son unos recién llegados o descendientes de una antigua dinastía? Lo importante es que hacen lo que se espera de un reyezuelo: enviar lo que se le pide, pagar tributo y asegurar la estabilidad y la protección de su país.

Una vez más se pone de manifiesto la diferente conducta de Rib-Adda, que era miembro de una vieja casa real. Mientras Aziru subraya su semejanza con los demás reyes y desea que se le reconozca, Rib-Adda subraya su diferencia y rechaza toda comparación o asimilación con los demás.[10] Eso se revela incluso en los más mínimos detalles. Mientras Aziru insiste en su voluntad de suministrar lo que se le pide, Rib-Adda parece a veces reafirmarse tenazmente en su negativa o incapacidad para satisfacer la petición (Liverani, 1971a: 260-261).

Aziru	Rib-Adda
quiere ser igual que los demás destaca suministro de bienes evita contactos se ofrece a proteger reina con sus hermanos	quiere ser diferente se niega a enviar bienes busca demasiados contactos busca protección rivalidad con su hermano
nueva casa real	vieja casa real
quiere autonomía efectiva disfrazada de sumisión	quiere autonomía formal bajo tutela egipcia

9. Oller (1977: 15-16, 107-113). Sobre Idrimi usurpador, véase el capítulo 7.
10. EA 88: 42-45 («Biblos no es como las demás ciudades, Biblos es una ciudad leal a mi señor

3.2. Anomalía de origen, anomalía final

En un par de ocasiones Aziru le pide al faraón que «le deje» (*wuššuru*) en Amurru, o sea, como rey: «Que (el rey) me deje en Amurru» (EA 156: 13-14); «Mi señor, desde el principio he querido servir al rey, mi señor, pero los Grandes de Sumura no me lo permiten» (EA 157: 9-12); y, con una alusión indirecta: «Porque el rey, mi señor, no dejó que me quedara para proteger su país» (EA 165: 36-37).[11] Este tema, que se expone como resultado lógico del análisis anterior (sección 3.1 «Hago lo que (hacen) los demás»), está claramente relacionado con otro tema y otro verbo crucial de las cartas de el-Amarna, «confiar» (*paqādu*; Campbell, 1976: 45-54). El verbo, que se utiliza como ruego o imploración, y por lo tanto con vistas al futuro, aparece en las cartas de los «nuevos» reyes Abdi-Ashirta (EA 60: 30-32: «Que el rey, mi señor, me confíe a la responsabilidad de Pahanatem, mi gobernador», esto es, el gobernador que tiene jurisdicción sobre mí) y Lab'aya (EA 253: 32-35: «Que el rey me confíe a su gobernador, para proteger la ciudad del rey»). Aparece asimismo en la forma narrativa, y por lo tanto como un proceso ya completado y estabilizado, en las cartas de un rey como Abi-Milki de Tiro, que lo usa con frecuencia (EA 148: 20-22; 148: 28-29; 149: 9-10; 151: 6-7; 155: 49-50).

El cambio de *paqādu* a *wuššuru* refleja el paso del tiempo. La relación entre el faraón y los reyes de Amurru todavía está en sus inicios en la época de Abdi-Ashirta, y requiere un acto explícito de «confianza». En la época de Aziru la relación ya está lo bastante consolidada para requerir sólo el «mantenimiento» del *statu quo*. Pero la consolidación no era definitiva. Aún podía peligrar, como demuestran las formas verbales de la correspondencia de Aziru (tono de ruego en un caso, tono de recriminación en los otros dos casos). La preocupación de Abdi-Ashirta (*paqādu*) y la de Aziru (*wuššuru*) son las de una familia real emergente. Aún no pueden confiar en la inercia institucional que explotan las viejas familias reales, de modo que tienen que apelar al apoyo y al reconocimiento activo y explícito del faraón. También resulta reveladora otra frase de Aziru que contiene una terminología distinta: «Este es el país de mi señor, y el rey, mi señor, me ha nombrado (*šakānu*) uno de sus

---

desde siempre»); EA 138: 25-27 («Soy un servidor del rey, no hay otro *ḫazānu* como yo para el rey, moriría por mi señor); o EA 125: 31-38 («¿Por qué el rey me compara con los (otros) *ḫazānus*?»). Véase el capítulo 5 para más pasajes.

11. En su carta a Aziru, EA 162: 42, el faraón utiliza *wuššuru* refiriéndose a la petición de Aziru de un aplazamiento de un año para su visita a Egipto. El verbo se utiliza aquí en un contexto más específico, pero es también sintomático de la inquietud de Aziru acerca de su posible destronamiento. Nótese que el faraón contesta con *ezēbu*, que también significa «partir», pero no es un verbo de movimiento.

ḫazānus» (EA 161: 51-53). Ambas formas de razonamiento, «Soy rey porque actúo como tal» (sección 3.1) y «Soy rey porque tú así lo has decidido» (sección 3.2) contribuyen, en este y en otros casos, a la creación de una nueva casa real.

Cuando Abdi-Ashirta, Lab'aya y Abi-Milki utilizan el término *paqādu*, hay una cierta ambigüedad, y una mutación, lógica y no cronológica, de la idea de confianza. Se observa una combinación distinta de los cuatro elementos constitutivos del tema: confiar/encomendar (*paqādu*), gobernador egipcio (*rābiṣu*), protección/proteger (*naṣāru*) y ciudad (*ālu*). En la primera fase conceptual, el rey local es confiado al gobernador para proteger la ciudad; en la siguiente fase la ciudad es confiada directamente al rey local, que así se convierte en un protagonista más autónomo y deja de ser objeto del encargo. En el caso de Abi-Milki, por ejemplo, la diferencia es sólo formal, porque la ciudad implicada, Tiro, es su ciudad, donde de todos modos gobierna bajo el control de un *rābiṣu*. Pero en el caso de Abdi-Ashirta, y luego de Aziru, la diferencia es considerable, porque la ciudad que hay que proteger, Sumura, era la sede de un *rābiṣu*, no de un *ḫazānu* local. En este caso hay una gran diferencia entre trabajar a las órdenes de un *rābiṣu* y hacerse cargo directamente de la sede misma de un *rābiṣu* (sección 1.3). Al expresar, durante la primera fase, el deseo de ser debidamente integrado en el sistema político-administrativo egipcio, el rey de Amurru quiere que se le reconozca como supervisor, e incluso como protector, de todo el país de Amurru en su sentido más amplio. Y explota la situación de Sumura, el problema de su reconstrucción, la ausencia del *rābiṣu* residente, etc. Abdi-Ashirta y Aziru también parecen querer aprovecharse de la ambigüedad del término Amurru. Amurru denota todos los territorios de la costa siria central y septentrional bajo control egipcio, con Sumura como centro administrativo, próximos a las áreas llamadas Ube/Abina, con su centro en Kumidi, y Canaán, con su centro en Gaza (Helck, 1962: 258-260). Pero Amurru designa asimismo una zona más pequeña correspondiente al reino gobernado por la casa de Abdi-Ashirta. El rey de Amurru trata –con éxito– de ascender de jefe de la subárea a jefe de toda la macroárea homónima. En el ámbito formal/verbal juega con los homónimos; en el nivel esencial/político se sirve de su preponderancia militar en el área.

Aziru heredó la situación en su «segunda» fase. La reconstrucción de Sumura, que le fue confiada y solicitada por el faraón, era un indicio clarísimo de una situación ambigua y por lo tanto dinámica. Aziru culminará la reconstrucción de Sumura en nombre de la administración egipcia para convertirla en su propia residencia (o en una de sus residencias). Pero al mismo tiempo se aprovechará del estatus de Sumura como centro de la macroárea para tratar de ascender a un nivel superior respecto a los otros reyes de la re-

gión, que siguen siendo meros jefes de sus respectivas subunidades. Los «reyezuelos» del entorno conocen la tendencia de Abdi-Ashirta y de Aziru a actuar como «grandes reyes». Al menos Rib-Adda es muy consciente de ello, y reclama insistentemente al faraón: «¿Quiénes son los hijos de Abdi-Ashirta, el servidor y perro? ¿Acaso son el rey de Kassu (= Babilonia) o el rey de Mitanni, que toman el país del rey para ellos?» (EA 104: 17-24 y pasajes paralelos). El acto de «tomar el país del rey para ellos» no se critica en términos absolutos, sino por no corresponder al estatus de un «reyezuelo». Aziru actúa ilegalmente como sólo un «gran rey» podría actuar legalmente.

Los reyes de Amurru siguen, pues, una política coherente cuando explotan la ambigüedad de las palabras «confiar» y «mantener». Bajo una aparente connotación de «estabilidad» se esconden aspectos mutantes y dinámicos del panorama político. Al no pedir nada más que su firme integración en el sistema egipcio, los reyes de Amurru se deslizan hacia un rápido cambio de estatus. De un estatus de «no reyes», de simples jefes tribales o militares no reconocidos e incluso despreciados por sus vecinos, aspiran a alcanzar rápidamente el estatus de reyes, e incluso una futura autonomía respecto a los «grandes reyes» de Egipto y Hatti. El fracaso final de su intento no puede ocultar el hecho de que lo planearon y hasta cierto punto lo lograron, aunque posteriormente se malograra debido a una secuencia de hechos de enorme importancia.

3.3. Movilidad vertical y horizontal

Como Arlequín, Aziru tiene que actuar como «servidor de dos amos» a la vez. Para ello ha de utilizar mucha movilidad física y gran ambigüedad verbal. La meta de Arlequín es «tener dos salarios y comer raciones dobles». La meta de Aziru es librarse de la tutela de uno y otro amo.

La gran movilidad de Aziru es bien conocida. No cuenta con una capital fija, y se mueve entre las ciudades de Tunip y Sumura, y también por las montañas, de donde es oriundo. No está disponible para los mensajeros egipcios porque está hablando con el mensajero hitita, y seguramente viceversa en momentos cuyo registro se ha perdido. Va a ver al rey hitita cuando todavía es formalmente un vasallo egipcio. Luego va a Egipto cuando ya ha decidido las bases de su acuerdo con Hatti. Tan pronto como vuelve de la corte del faraón se reúne con el rey hitita Shuppiluliuma para formalizar su sumisión definitiva. Su movilidad entre los dos «grandes reyes» es la traducción física de su proyecto político. Aprovecha la protección internacional que le brinda su pertenencia a la esfera egipcia para evitar tener tropas hititas en Amurru. Y se aprovecha de los avances de Shuppiluliuma para librarse, al

menos en parte, del caciquismo egipcio. Con su política de movimiento, de casarse con los dos bloques políticos rivales, busca sin duda acceder a un estatus superior, una condición de independencia *de facto* de ambos grandes reyes. Pero simultáneamente aspira al estatus de gran rey, estableciendo con los reyes vecinos relaciones asimétricas en beneficio propio. Se implica activamente en Ugarit y Biblos, Tunip y Arwad, incluso en la zona de Qadesh. Utiliza la acción militar (Klengel, 1964: 67-69), ofrece un tipo de protección más parecido a un protectorado, y asume ambiguamente la función del *rābiṣu* egipcio en Sumura.

Sería injusto calificar a Aziru de «servidor de dos amos», porque lo que pretende es no servir a nadie. Su doble dependencia forma parte de una fase que él concibe como transitoria e instrumental en el desarrollo de su propia política. Parece no renunciar nunca formalmente a su dependencia de Egipto –o a compaginarla con la dependencia de Hatti– antes de su último y manifiesto cambio de lado. Durante todo el período que abarcan sus cartas de el-Amarna, hay ambigüedades, sospechas, denuncias de traición, acusaciones y autodefensa. Su «doble juego» era evidente, no sólo para los reyezuelos vecinos sino también para el lejano faraón. La carta de éste a Aziru (EA 162) plantea reiteradamente la pregunta irónica «Si eres verdaderamente el servidor del rey...» (EA 162: 15, 19, 25-26, 32). El faraón no pide nada concreto, pero su carta demuestra que la corte egipcia tenía un perfecto conocimiento, y una estimación correcta, del estado de cosas en Amurru. Sólo el archivo de el-Amarna nos informa sobre ello. El «doble juego» de Aziru sería aún más evidente si hubiera registros, por ejemplo, de sus intercambios con los embajadores hititas, mientras el mensajero egipcio esperaba en vano a ser recibido en audiencia. Pero aún con la documentación sesgada, el «doble juego» de la política de Aziru es muy claro.[12]

La ambigüedad verbal es un elemento central de su política. Conscientemente, consiste en tratar a ambos socios de un modo conveniente. Lo que Aziru le dice a uno seguramente es lo contrario de lo que le dice al otro. Esconde lo que hay que esconder y magnifica e incluso inventa lo que los grandes más valoran. Pero bajo esa ambigüedad consciente hay otro nivel, completamente involuntario e inconsciente, y totalmente opuesto al primero. Los intereses y objetivos no verbalizados de Aziru se reflejan en su discurso en forma de reiteraciones casi obsesivas –sobre todo en el «código del movimiento»– y de usos léxicos ideológicamente invertidos. Sin quererlo, Aziru

12. La visión de un Amurru totalmente dependiente de Mitanni, tal como la ha reconstruido Kestemont (1978: 27-32) basándose en una limitada selección de la evidencia (y en un control inadecuado de la bibliografía) es inaceptable. Pero el mero hecho de que pueda proponerse confirma la sorprendente ambigüedad de la situación política de Amurru.

nos permite percibir justo lo que desea ocultar, y nos da «indicios» de su mala conciencia. Puesto que conocemos el final de la historia, es fácil dar con esos «indicios» de los objetivos ocultos de Aziru. ¿Los vería también el faraón?

Cuarta parte

LA BIBLIA HEBREA

7. La historia de Joás*

Nota introductoria

La historia bíblica de Joás (II Reyes, 11 y 12) sugiere que a finales del siglo IX *a.C. se interrumpió la dominación de la casa de David sobre Judá. El rey Ocozías había muerto a consecuencia de las heridas sufridas en el campo de batalla, cuando su hijo Joás era todavía un niño. La regente Atalía, la madre de Ocozías, masacró al resto de la familia real, pero Joás se salvó gracias a una tía, que lo escondió en el templo de Yavé. Siete años después, el sumo sacerdote Joyada reconoció a Joás como el auténtico rey, lo instaló en el trono y mató a Atalía.*

En este capítulo Liverani interpreta este breve relato como un ejemplo de los textos apologéticos escritos por usurpadores del trono para justificar su reinado. Y lo compara con dos conocidas apologías del II milenio: la inscripción de la estatua de Idrimi (capítulo 4) y la explicación del rey hitita Hattushili III tras robarle el trono a su sobrino Urhi-Teshub (para una traducción reciente, véase Van den Hout, 1997). Bajo esta óptica, el episodio de Joás aparece como una explicación ficticia del sumo sacerdote que se hizo de facto *con el poder al sentar a un niño de siete años en el trono. Es como el texto de una obra teatral, donde el reconocimiento del niño es el evento que soslaya la interrupción del control de la casa de David. La comparación con otras apologías se basa en un análisis estructural que identifica unos temas y su secuencia en el relato que en los tres textos son los mismos. Y también se encuentran partes de esa misma secuencia en otro tipo de documentos, fundamentalmente en las llamadas introducciones históricas de los tratados entre los hititas y sus vasallos. Gary Beckman ha publicado recientemente una traducción de esas introducciones (1996; Shattiwaza = n.° 6, Mashhuiluwa = n.° 11, Benteshina = n.° 16).*

* Publicado originalmente como «L'histoire de Joas», *Vetus Testamentum* 24 (1974), pp. 438-453.

1. LA TEATRALIDAD COMO FORMA DE PROPAGANDA POLÍTICA

La historia bíblica del asesinato de Atalía y la entronación de Joás (II Reyes, 11) posee una extraordinaria calidad dramática que ha inspirado famosas tragedias, como la *Athalie* de Racine. Cabría preguntarse si los efectos teatrales de la historia ya están presentes en el texto bíblico –tal vez no en el texto que tenemos actualmente, pero sí en anteriores formulaciones literarias reflejadas en él– e incluso en la forma en que se representaron originalmente los acontecimientos. Los «acontecimientos» considerados en términos puramente mecánicos no pueden calificarse de «teatrales», pero sí lo son cuando se utilizan para expresar relaciones humanas.

En otras palabras, los rasgos dramáticos de la historia de Joás podrían ser el resultado de una astuta «escenificación» de los eventos por parte de los protagonistas, o pudieron nacer algo más tarde, cuando el episodio fue narrado por primera vez ante el público. Dado que el episodio tuvo gran importancia política para el reino de Judá, su teatralidad habría respondido en todo caso a una finalidad política. El *coup de théatre* del desenlace de la historia pudo explotarse para atraer la atención de toda la comunidad –el público de una trama que se desarrolla no en el ámbito de la ficción sino en el de la realidad. Lógicamente esa realidad no era en absoluto fortuita sino que fue manipulada por quienes estaban en posición de hacerlo, en la acción y/o en su presentación.

Si la teatralidad no es deliberada, sus elementos constitutivos no tendrían por qué seguir una secuencia estructurada. Pero si es el resultado de una manipulación inteligente de los hechos para un fin concreto, cabe esperar la utilización de ese mismo tipo de estructura narrativa en otros casos de parecidas situaciones políticas y fines propagandísticos. Por lo tanto, identificar documentos con el mismo patrón que el de la historia de Joás supondría un paso fundamental en nuestro análisis.

2. JOÁS E IDRIMI

Se observa una correspondencia precisa entre la historia de Joás y la de Idrimi, rey de Alalah a principios del siglo XV a.C.[1] Es cierto que ambas historias nos han llegado en textos de cariz muy distinto. La historia de Idrimi se encuentra en una inscripción en una estatua del propio rey. Su objetivo es con-

1. Sobre el texto de la estatua de Idrimi, véase Smith (1949). Puede encontrarse una traducción de A. L. Oppenheim en Pritchard (1969: 557-558). Los temas que se relatan en la primera parte de la inscripción se estudian en el capítulo 4 del presente volumen.

memorativo y sobre todo apologético. El protagonista, que encargó la inscripción, tuvo una responsabilidad directa sobre los términos concretos utilizados para narrar la historia. En cambio, la historia de Joás es parte de un relato histórico ininterrumpido con problemas evidentes y conocidos en cuanto a las fuentes y a la lejanía de los hechos que se narran. Lógicamente podría hacerse una comparación más directa entre la inscripción de Idrimi y una posible inscripción ordenada por Joás –o por Joyada en su nombre– para celebrar su entronación. Pero esa inscripción, cuya existencia es más que probable como veremos, se ha perdido para siempre. Además, entre ambas historias median unos 650 años de diferencia y unos 500 km de distancia, aunque ambas se escribieron en el contexto de una cultura bastante coherente y conservadora. Por último, las lenguas son distintas: el acádico de Idrimi es una lengua literaria, aprendida por un escriba que hablaba amorita o hurrita, mientras que la historia de Joás está escrita en hebreo, la lengua autóctona local. Ni que decir tiene que los datos históricos también son diferentes en muchos aspectos. Estas diferencias preliminares no hacen sino resaltar aún más la gran semejanza estructural de ambas historias. Esa identidad se detalla en la siguiente tabla:

	Idrimi	Joás
1.	Revuelta en la casa paterna; huida a Emar.	Asesinato de Ocozías; Atalía masacra a toda su familia; Joás escapa.
2.	Durante «siete» años Idrimi se oculta en Amiya, mientras otro (un usurpador) reina en Aleppo.	Durante «seis» años Joás se oculta en el templo, mientras la usurpadora Atalía reina en Jerusalén.
3.	Idrimi es reconocido como el hijo de su señor por los refugiados (que luego como tropas reconquistarán el trono).	Joyada impone la aceptación de Joás como el hijo del rey a los cereteos y a los centuriones (que luego como tropa reconquistarán el trono).
4.	«Al séptimo año» Idrimi vuelve a ocupar el trono por la fuerza de las armas.	«Al séptimo año» Joás (con la ayuda de Joyada) vuelve a ocupar el trono por la fuerza de las armas.
5.	El pueblo está feliz.	El pueblo está feliz.
6.	Pacto entre Barattarna y el rey, en presencia del pueblo.	Pacto entre Yavé y el nuevo rey, en presencia del pueblo.
7.	Reformas del culto.	Reformas del culto.
8.	El reinado dura «veinte» años.	El reinado dura «cuarenta» años.

En otras historias también se detectan rasgos del mismo patrón narrativo —aunque con una secuencia menos sistemática— y siempre asociados a una sucesión irregular al trono. Y en la Apología de Hattushili III (Goetze, 1925; 1930)[2] se observan elementos similares en el marco de un relato más largo y complejo. Tras la muerte del rey Muwatalli (igual que el n.º 1), reina durante «siete» años Urhi-Teshub, mientras Hattushili queda al margen (n.º 2). En un sueño, todos los dignatarios reciben una revelación divina sobre el destino regio de Hattushili (equivalente al n.º 3). El texto elude astutamente el asunto de la usurpación armada (n.º 4). También en el caso de Hattushili se destaca el favor del pueblo de Hattusha (n.º 5), así como la ayuda de la divinidad (Shaushka) y la dependencia del rey del favor divino (n.º 6). Por último, el texto habla de su actitud piadosa al convertirse en rey y de su reforma del culto (n.º 7).

La misma estructura narrativa aparece en otras historias de Siria y Anatolia, aunque ubicadas en contextos distintos, como son los tratados de vasallaje. El rey de Mitanni, Shattiwaza (Weidner, 1923: n.º 1-2), escapa de la masacre de su familia en la que muere su padre (n.º 1), y halla asilo junto al rey hitita Shuppiluliuma, mientras Artatama gobierna en Mitanni (n.º 2) hasta que Shattiwaza reconquista el trono por la fuerza de las armas (n.º 4). El tema del reconocimiento (n.º 3) se sustituye aquí por su designación legal como sucesor (Liverani, 1962). El tema del pacto con el gran rey (n.º 6) destaca por la naturaleza misma del texto, un tratado, mientras que los temas n.ºs 5, 7 y 8 están ausentes porque no son relevantes. La historia de Benteshina, rey de Amurru, es aún más simple (Weidner, 1923: n. 9): pierde el trono (n.º 1), se asila en la corte de Hattushili (n.º 2) y reconquista el trono (n.º 4). En el reino anatólico de Arzawa, Mashhuiluwa (Friedrich, 1926-1930: I, n.º 3)[3] es expulsado por sus hermanos (n.º 1) y recibido por Shuppiluliuma (n.º 2), quien luego lo (re)instala en el trono de su padre (n.º 4). Estos dos últimos textos, por su propio carácter, destacan el tema n.º 6 (el pacto con el gran rey). Estas historias son tan típicas del mundo hitita que aparecen sintetizadas en la predicción astrológica que dice: «El hijo del rey, que fue expulsado, volverá y recuperará el trono de su padre» (*KUB* VIII 1: ii 7-8).[4]

2. El pasaje relevante es iii 38-iv 40. Sobre los temas propagandísticos en el texto de Hattushili, véase Archi (1971; pero discrepo de la comparación tabulada de la p. 189). Véase asimismo Wolf (1967).

3. Sobre la «muerte» política y la «resurrección» en textos como los de Benteshina y Mashhuiluwa, véase Wijngaards (1967).

4. Traducido por Friedrich (1925-1926) y Archi (1966: 77-78). Es interesante que el detalle sobre la expulsión y el regreso sea un añadido hitita, ausente en el prototipo acádico de esta predicción.

3. Usurpación y legitimación

Las historias de Idrimi y Joás, así como otros ejemplos similares, se caracterizan por relatar dos usurpaciones: una primera (n.º 1) en la que el protagonista es la víctima, y una segunda (n.º 4) por la que este llega al poder. La usurpación es un acto que puede definirse y valorarse moralmente de forma distinta e incluso opuesta según el punto de vista del relato y la relación del evento con episodios anteriores. Es moralmente ambigua, pero siempre muy relevante. En este sentido difiere de una sucesión normal basada en los simples mecanismos de la época: el rey designa como heredero a uno de sus hijos, que a su muerte le sucede (Liverani, 1974c: 335-338). La transferencia de poder no es, pues, un hecho destacable: cambia la identidad del gobernante, pero el hijo asume el rol del padre dentro de la continuidad familiar basada en la herencia, y conserva todos sus poderes y posesiones. Ante una sucesión ordinaria, la opinión pública no reacciona, ni se inquieta, ni entra en crisis. En cambio, ante una usurpación, la opinión pública percibe un cambio no sólo de persona sino también de linaje familiar. Unos intrusos se apropian del rol tradicional de una única familia. Podría decirse que a la opinión pública no le molesta tanto el cambio de personas con el mismo rol como un cambio de rol de una persona.[5] Para hacer frente al malestar de la opinión pública, el usurpador siempre necesita alguna justificación o legitimación, cosa que el heredero natural no requiere.[6] Esta necesidad propicia la producción de autobiografías reales de tono apologético como las de Idrimi y Hattushili.

Tal como las conocemos, todas esas historias pretenden justificar la «segunda» usurpación, la más reciente, la protagonizada por el propio instigador, y la que inquieta a la opinión pública. La «primera» usurpación no tiene por qué estar necesariamente relacionada con la segunda en el curso real de los acontecimientos; lo que importa es mencionarla para justificar la segunda, utilizarla para legitimar al protagonista. En efecto, la única vía que tiene el protagonista para transformar su propia usurpación –un hecho en sí mismo negativo– en una acción legítima es demostrar que no ha sido en realidad una usurpación sino una restauración. Y puesto que el pasado ofrece el

5. En el Próximo Oriente antiguo, la inversión del rol de una persona es un motivo estereotipado indicativo de conflicto. Baste recordar la idea recurrente «los ricos serán pobres, los pobres serán ricos» que se extendió desde Egipto (Wilson en Pritchard, 1969: 441: ii 4-5) hasta Babilonia (Biggs en Pritchard, 1969: 607: iv 15), o la culpa que siempre se asocia a la entronación de un «hijo de nadie». Sobre la revocación del destino de un hombre, véase Fensham (1971).

6. Merece la pena destacar que «el pueblo del país» no interviene en los acontecimientos políticos, salvo cuando se trata de una sucesión irregular o de una crisis dinástica: de Vaux (1964: 169-170) y Tadmor (1968: 65-66).

modelo de lo que es justo, cualquier desvío de ese modelo, por pequeño que sea, sólo puede interpretarse de modo negativo; pero dos desvíos, el segundo contrario al primero, propiciarán el restablecimiento de la situación original (Liverani, 1973a: 187-188; 1973b: 287-290). Cabe ver el mismo episodio de dos maneras: 1) El antagonista identificará el pasado idealizado con su propio reinado y considerará la usurpación del protagonista como un paso del bien al mal, como una fase de desorden. 2) El protagonista, en cambio, identificará el pasado ideal con el reino de su padre, y la usurpación de su rival como la fase de desorden y el paso del bien al mal. Al final, su propia acción restablecerá la situación ideal reconvirtiendo el mal en bien (Bremond, 1966, sobre todo el gráfico a de la p. 61).

Si la segunda usurpación se presenta como invalidación de la primera, las personas implicadas deberían ser las mismas, pero con los roles cambiados. La víctima en el tema n.º 1 debería ser el usurpador del tema n.º 4, y el usurpador del tema n.º 1 debería ser la víctima del tema n.º 4. Este quiasma necesario no siempre puede encarnarse en la misma persona, pero es importante que se realice dentro de la misma familia, en la secuencia padre-hijo. El caso más frecuente es cuando el padre del protagonista es la víctima de la primera usurpación y el protagonista recupera, gracias a la segunda usurpación, el «trono de su padre» que le pertenece por herencia, pero que le había sido arrebatado.[7]

Lo que importa es asegurar que los hechos encajen con la secuencia preestablecida en la que han de insertarse. El nexo entre la primera y la segunda usurpación puede ser real o ficticio (con toda la subjetividad que implica esta distinción). Quienes desean legitimar su posición, transformando una usurpación en una restauración, pueden servirse de dos estrategias: o vincular el tema n.º 1 al 4 mediante un seudorreconocimiento, o dividir en dos el mismo rol, otorgando a una persona unos méritos y unos derechos que en realidad pertenecen a otra. Un análisis de estas dos posibilidades nos ayudará a valorar la fiabilidad de las interpretaciones que nos ofrecen Idrimi y Joás en sus relatos.

4. MUERTE (SIMBÓLICA) Y RECONOCIMIENTO

El tema central de la trama es el n.º 3, que puede definirse como «reconocimiento». Constituye la base para poder considerar la segunda usurpación

7. La heredabilidad de los roles es la razón para eliminar físicamente a todos los miembros de la familia del rey depuesto. El usurpador desea asegurarse de que ningún heredero pueda a su vez invertir el ciclo mediante otra usurpación/restauración.

como una revocación de la primera. El reconocimiento identifica a la víctima de la primera usurpación con el instigador de la segunda —que también puede ser su heredero directo y legítimo. La ocasión para «el juego de roles» la brinda el tema anterior, unido a la acción de esconderse y desaparecer de la escena.

Este alejamiento adopta varias formas: la huida, la desaparición o la muerte. En todos los casos es un mecanismo por el que la víctima de la primera usurpación se aleja y queda fuera de la acción a los ojos del «público», es decir, de la opinión pública. El reconocimiento anula la desaparición y presenta todo el desarrollo de la trama como un reinicio en términos estrictamente teatrales.[8] Un héroe venido de lejos (Idrimi) o un niño que sale del lugar donde se esconde (Joás) es reconocido como alguien cuya muerte se daba por segura —en un sentido físico o al menos político— y que ahora puede reivindicar sus derechos.

Aún en el caso de que el relato y los hechos históricos coincidan realmente, este tema no deja de tener implicaciones ideológicas. Porque desconecta efectivamente al héroe de la fase de conflicto para no contaminarlo con el mal que ha prevalecido tras la primera usurpación. Él puede acabar con la fase negativa porque no es responsable y viene desde lejos lleno de inocencia y preparado para transformar el mal en bien.[9] Hay que destacar también que la fase de alejamiento siempre implica a la línea femenina de la familia del héroe, a través de miembros de generaciones más viejas o del matrimonio.[10] Idrimi encuentra refugio entre los parientes de su madre, y a Joás lo esconde una tía (pero una tía paterna, ya que los partidarios del rival habían reclutado a la familia materna); Shattiwaza y Benteshina se casan con las hijas de sus protectores, etcétera. La razón sociohistórica de esta pauta es evidente: en una sociedad patrilocal, un trastorno en la casa del héroe

8. Nótese la importancia del reconocimiento de la teoría de la tragedia en Aristóteles: Wehrli (1936: esp. 35-45, 114-117). Agradezco al prof. L. E. Rossi sus valiosos comentarios sobre este punto.

9. Esta es la razón de que el rey proclame edictos y medidas para rectificar una situación de desorden, bien al principio de su reinado, cuando ya está en posición de adoptar medidas (como en los edictos «*mīšarum*» de los reyes paleobabilónicos redactados en sus primeros años), bien a su regreso tras una larga ausencia (como en el edicto de Tudhaliya estudiado por von Schuler, 1959), o cuando el rey es informado del desorden (como en el típico inicio de la *Königsnovelle* egipcia: «Vinieron a informar a su Majestad que...»; Hermann, 1938: 1-13; Grapow, 1949: 61-63). En todos estos casos, el rey no es responsable del mal, o porque aún no era rey, o porque ignoraba los hechos. Pero cuando los conoce, actúa: los nexos entre el mal y la ausencia del rey, y entre el bien y la presencia del rey, están garantizados.

10. Sobre este punto, nuestros relatos encajan perfectamente con el motivo, presente en la literatura y la mitología griegas, estudiado por Gernet (1932: esp. 20) sobre un relato de género idéntico al nuestro, y generalmente sobre el hecho de que el niño es confiado a la familia de la madre.

elimina (como víctimas) a todos los miembros de la rama paterna, y el héroe encuentra refugio gracias a la solidaridad de los parientes maternos que habitan lejos. Además, el carácter femenino del ámbito que acoge al protagonista contribuye a definir la fase como una segunda crianza o incluso como un renacimiento. El héroe, que está política –si no físicamente– «muerto» tras la primera usurpación, puede renacer gracias al refugio donde se esconde, que se asemeja a una gestación física y moral y es confiada lógicamente a una mujer. Sólo a través del «reconocimiento» puede el héroe recuperar –y adquirir– plenamente su personalidad, liberándose de la familia y de la protección femenina para enfrentarse a su propio destino.[11] Si el héroe ya es adulto –o ya ha reinado– en el momento de la primera usurpación, entonces el ocultamiento adopta un carácter matrimonial, pero uxorilocal (contrario a las costumbres de la época). Es una situación desequilibrada, puesto que concede mayor prestigio y poder a la familia de la esposa, y el suegro adopta un rol de liderazgo y algunos rasgos del padre del héroe, eliminado en la primera usurpación.

Las implicaciones psicológicas y sociológicas son válidas, tanto si el relato coincide con los acontecimientos reales como si no. Pero el principal valor de la secuencia muerte (simbólica)-reconocimiento radica en su idoneidad para unas estrategias deliberadamente equívocas que permiten explotar la fuerza propagandística del relato, una fuerza no inmediatamente detectable en el curso de los propios acontecimientos. En el caso de Idrimi, el reconocimiento no parece despertar sospechas: el «segundo» Idrimi, el héroe que conquista el trono de Alalah, es realmente la misma persona que el «primer» Idrimi, el niño que escapó de Aleppo con su familia. El reconocimiento se divide en dos fases: primero reconocen a Idrimi los refugiados, y luego sus hermanos. El testimonio de estos últimos hacía difícil pensar en una posible suplantación de identidad, porque se habría sabido. Aún así, el reconocimiento de Idrimi como hijo del antiguo rey de Aleppo se utiliza de forma equívoca y sesgada, precisamente para legitimar la posición de Idrimi en el trono de Alalah. Es evidente que Idrimi no restauró la situación ideal previa a la primera usurpación, tan sólo restableció su propia posición regia. El instigador de la primera usurpación retuvo el trono de Aleppo porque era una persona distinta del rey de Alalah, la víctima de la segunda usurpación. Si este último hubiera sobrevivido, seguro que habría considerado la acción de Idrimi como una «primera» usurpación, una subversión del orden establecido. No habría aceptado la lógica de la argumentación de Idrimi, basada en unos hechos en los que no participó.

11. Sobre el carácter iniciático de relatos de (re)conquista del trono, véase el capítulo 4 y Gernet (1932: 24).

En el caso de Joás, la situación es distinta y, francamente, bastante sospechosa. Nadie pudo reconocer realmente al niño Joás, porque cuando huyó era un recién nacido, y en el momento de su reconocimiento tenía sólo «siete» años. En primer lugar, ni los cereteos ni los guardias, ni luego el pueblo, podían «reconocer» a alguien que ya conocían; simplemente aceptaron el testimonio de Joyada. Pero este último fue el beneficiario directo del reconocimiento, porque gracias a esa identificación pudo reinar de facto en nombre del niño Joás. Si analizamos la cuestión desde el punto de vista de Joyada, el carácter artificial del reconocimiento es evidente. Joyada quiere usurpar el trono de Atalía, pero su usurpación sería considerada ilegítima ya que no tiene ningún derecho al trono. Él personalmente no posee los medios para transformar la usurpación en una restauración, pero el personaje de Atalía sí se presta a esa transformación, puesto que conquistó el poder gracias a una masacre, de modo que posee todas las características de un antagonista malvado. Así que Joyada decide dividir su rol en dos personajes: él mismo mantiene la parte activa en la «segunda» usurpación y las ventajas del poder, y transfiere a otra persona el vínculo de legitimidad con la «primera» usurpación. Crea un niño de «siete» años de edad, lo presenta como heredero legítimo de Ocozías, y así legitima su propia acción. Nadie puede verificar la identidad personal del joven Joás, cuya ocultación seguiría siendo claramente artificial aunque hubiera ocurrido realmente.

5. Roles y personajes

El caso de Joyada plantea el problema de la posible distribución del mismo rol entre más de una persona. Lo que importa para nuestro análisis es determinar cuáles son los roles fijos en el relato, las «funciones» según la terminología de Propp (Propp, 1966: 85-89 sobre la división de funciones entre los personajes y su agrupación en «esferas de acción»). El modelo narrativo al que se adaptan Idrimi y Joás requiere tres roles básicos: el héroe-protagonista, el usurpador-antagonista y el protector, además del pueblo y su función de coro de aprobación o desaprobación.

Los ejemplos de un protagonista que es personalmente la víctima de la primera usurpación e instigador de la segunda no son muy frecuentes. Es el caso, por ejemplo, de Benteshina, rey de Amurru, que pierde el trono en favor de Shapili (a instancias del gran rey Muwatalli) y lo recupera a expensas del mismo Shapili (a instancias del gran rey Hattushili). Aquí aparece el tema del ocultamiento (bajo la protección de Hattushili), y es importante para mantener al protagonista lejos de la fase negativa; pero no hay reconocimiento, porque es innecesario, puesto que el protagonista ya había reinado

y todo el mundo lo conocía como rey legítimo. Lo cual nos permite comprender que el tema del reconocimiento es indicador de una situación problemática. Sin embargo, el caso de Benteshina es excepcional. Lo más frecuente es que el rol del protagonista se divida entre padre e hijo, y que el padre sucumba en la primera usurpación y el hijo recupere el trono en la segunda. Es el caso de Idrimi, y también de Shattiwaza y de Mashhuiluwa: aquí el rol del hijo como heredero de su padre es claro y evidente. Pero conviene recordar que hay (o podría haber) varios hijos pero solamente un heredero. No tenemos ninguna prueba de que Idrimi o Shattiwaza fueran los herederos designados por sus respectivos padres. Además, la insistencia de Idrimi en su condición de hijo menor demuestra su baja posición en la escala de autoridad y responsabilidad en el seno de su familia. En cuanto a Shattiwaza, resulta revelador que le pida al propio usurpador (Artatama) que le nombre heredero: es evidente que no podía vindicar haber sido designado por su padre. Por último, el rol protagonista en la historia de Joás es más complejo: Ocozías desempeña ese rol en el tema n.° 1 (como víctima de la primera usurpación), Joás en los temas n.os 2 y 3 (ocultamiento y reconocimiento), y Joyada en el n.° 4 (como instigador de la segunda usurpación). En este caso, la correspondencia con el patrón narrativo se logra gracias a una clara manipulación de los acontecimientos históricos, una manipulación atribuible a Joyada.

El rol de antagonista también puede ser heredado de padres a hijos. En la historia de Shattiwaza, Artatama es el instigador de la primera usurpación y su hijo Shuttarna es la víctima de la segunda. Resulta obvio que Shattiwaza pretende atribuir todos los aspectos negativos del rol a Shuttarna, liberando así a Artatama por razones políticas que entendemos sólo parcialmente.[12] Pero el rol también puede ser unitario, como en la historia de Benteshina, que pierde y recupera el trono, en ambas ocasiones frente a Shapili. Es interesante constatar asimismo que la oposición entre Benteshina y Shapili se reproduce, a un nivel superior de autoridad, en la oposición entre Hattushili y Muwatalli, aunque aquí el nivel superior de autoridad interfiere en la esfera del antagonista, cuando lo más frecuente es que lo haga en la del protagonista (a través del protector). En la historia de Joás, el rol del antagonista es básicamente unitario, y lo personifica Atalía; pero Jehú, el asesino del padre de Joás, también juega su rol. En el caso de Idrimi, en cambio, la función aparece claramente dividida entre dos personas sin lazos de sangre ni nexos entre sí (hasta donde sabemos); el carácter artificial del relato de Idrimi es, pues, evidente. El instigador de la revuelta contra el padre de Idrimi en Aleppo desempeña el rol de antagonista

12. Shuppiluliuma había estipulado previamente un pacto con Artatama, y parece sentir que hasta cierto punto sigue vinculado a él.

en el tema n.° 1, mientras que un rey desconocido expulsado de Alalah por Idrimi desempeña ese rol en el tema n.° 4. El completo silencio de Idrimi sobre la identidad de ese segundo rival demuestra tácitamente que la «venganza» tuvo lugar contra una persona desconocida.

La relevancia del rol de «protector» está muy clara en los textos sobre Shattiwaza, Mashhuiluwa y Benteshina –todos ellos escritos en hitita– que únicamente se escribieron porque el protector tenía que resaltar su rol en la acción. El protector de Benteshina es un Hattushili unitario, aunque con una posible apropiación de los méritos de Urhi-Teshub (Klengel, 1969: 241-242 n. 123). El protector de Shattiwaza es Shuppiluliuma, pero el hijo de éste, Piyashili, realizó algunas acciones prácticas (militares). En ambos casos –y en el caso de Mashhuiluwa– el protector es asimismo el suegro del protagonista, que contrae matrimonio mientras se oculta. También es el «gran rey», es decir, el representante de la más alta autoridad, el árbitro de los acontecimientos. Idrimi, en cambio, no tiene ni protector ni suegro: realiza heroicamente y en soledad todo el proceso, sin ayuda. El gran rey Barattarna desempeña la función de gran árbitro de los acontecimientos, pero aparece en escena más como adversario que como protector. Por último, el protector/anfitrión de Joás es sin duda Joyada, mientras que la función de la suprema autoridad se transfiere al nivel divino (Yavé), como en la Apología de Hattushili, donde es la diosa Shaushka.

La variada configuración y división de funciones teóricamente unitarias entre varias personas es el resultado directo de la adaptación a unos acontecimientos y a una trama preconcebidos que tienen su propia forma histórica y dependen de diversas redes de relaciones políticas y personales. Los textos tratan de vincular esas distintas relaciones del modo más idóneo para que encajen con los fines propagandísticos en favor del protagonista.

6. Acción política y propaganda

He destacado cumplidamente los rasgos «escénicos» de este tipo de relatos, especialmente el de Joás. El escenario es la casa del padre, el ocultamiento queda fuera de él, y el reconocimiento es un regreso a la escena. Los tiempos son independientes (con un principio y un final precisos), subdivididos en tres «actos» caracterizados respectivamente por el bien, el mal y el bien, con rupturas dramáticas entre uno y otro (las dos usurpaciones) y el triunfo final de la justicia. Los roles y los personajes están predeterminados por lo que a sus acciones y a su valor moral se refiere. El desenlace final se basa en un *coup de théatre* (el reconocimiento) a modo de un *deus ex machina*. No es casual que muchos de estos rasgos formen parte de la típica estructura del dra-

ma clásico (véase la n. 3). Es cierto que ese carácter teatral no tiene una función «lúdica»; el público no elige representar su papel de público durante un tiempo bien delimitado, ni se marchará cuando finalice la «obra».[13] En realidad, el carácter teatral de estas historias tiene una función política; y el público, al que va dirigida la *mise-en-scène*, es toda la comunidad política, a la que habrá que convencer no por un tiempo fijo y limitado sino durante toda su vida. La coincidencia entre la acción política y el drama brota únicamente del carácter elemental de unas técnicas de persuasión antiguas. El carácter teatral de estas historias no es sino el modo de presentarlas con fines propagandísticos.

En el caso de Idrimi ya se advierte el carácter engañoso de la presentación propagandística: usurpa el trono de Alalah e intenta legitimar su acción utilizando la memoria de su padre, expulsado en su día de Aleppo. La oposición de «siete años» de Barattarna, la necesidad misma de hablar a sus súbditos a través de un texto apologético, y finalmente la necesidad –o «complejo» psicológico– de que le consideren par de otros reyes,[14] son elementos que demuestran que la acción de Idrimi había provocado opiniones y reacciones negativas. De ahí que decidiera proponer *a posteriori* un relato propagandístico sobre unos hechos que originalmente no fueron nada «teatrales».

El caso de Joás es diferente, aunque los fines propagandísticos son también manifiestos. El verdadero «protagonista» de la acción política es Joyada, quien, consciente de la imposibilidad de legitimar su posición *a posteriori*, halla un modo de lograrla y de legitimarla inventando la figura de un heredero legítimo que escapa de una masacre y reaparece de repente. La teatralidad no radica solamente en la forma «literaria» de presentar unos hechos ya consumados. La teatralidad es la forma misma de realizar la acción política. El *coup de théatre* de presentar a un niño desconocido –primero a los centuriones y luego a todos los súbditos– como si fuera el heredero del trono ocurre efectivamente en el momento más crítico de la acción.

Los fines de propaganda política también explican la interacción de tres niveles superpuestos de acción y valoración políticas. El gran rey o dios pertenece al nivel superior; el protagonista y el antagonista se mueven en el nivel intermedio; el pueblo llano pertenece al nivel inferior. El protagonista ha de establecer su posición respecto a los niveles superior e inferior. Se apoya en el pueblo para convencer al gran rey o dios, y depende del favor del gran rey o dios para convencer al pueblo. Estos relatos se escribieron fundamen-

13. Compárese con Huizinga (1964: 29 y ss.): el juego está aislado en el espacio, en el tiempo y en las reglas de la vida corriente (209-211): carácter lúdico del teatro.

14. Líneas 81-84, donde creo que cabe hablar de un «complejo de inferioridad» del nuevo rey, con su legitimidad dudosa, respecto a otros reyes ya establecidos y seguros de sus posiciones.

talmente para convencer al nivel inferior, pero conservan vestigios de ambos objetivos. El tema n.º 5 (el pueblo está feliz) significa la legitimación desde abajo, seguida inmediatamente del tema n.º 6 (el pacto con el gran rey o dios) que confirma la legitimación desde arriba. No es casual que el pacto se realice en presencia del pueblo, dándole así una razón más de persuasión.[15] Pero digamos también que si se destaca el tema n.º 5, el del favor popular —sirviéndose de un artificio menos tosco—, es para convencer *al propio pueblo*, para introducir en la memoria de la comunidad una reacción favorable que posiblemente no fue tan clara cuando ocurrieron los hechos.

Los fines propagandísticos de la historia de Joás parecen claros, así como su nexo literario con otras presentaciones análogas (Idrimi y Hattushili). De ahí que no resulte demasiado especulativo avanzar la hipótesis de que, detrás del texto bíblico, hubo también una inscripción (u otro tipo de texto de difusión popular).[16] En esta hipotética inscripción Joyada habría legitimado el ascenso de Joás al trono recreando los hechos de acuerdo con la conocida historia del joven príncipe escapado de una masacre y escondido, reconocido y finalmente devuelto al trono que legítimamente le correspondía. Ya hemos visto que en siglos anteriores este tipo de historias circulaban popularmente y que de vez en cuando entraban en la literatura oficial. Seguramente las gentes de Jerusalén del siglo IX las conocían, conocimiento que habría creado las bases emocionales para garantizarle a la figura del joven Joás la simpatía y el apoyo populares.[17]

* * *

De todo ello es posible extraer dos consecuencias históricas. La primera es que la masacre ordenada por Atalía habría interrumpido la continuidad de

15. Sobre los condicionamientos desde arriba y desde abajo de la realeza siropalestina, véase Liverani (1974c: 336-344). Hay que destacar, con Tadmor (1968: 61) y también Malamat (1965: 36-37) que en toda la historia de Israel, entre el rey y el pueblo sólo hubo dos pactos, para la entronación de David y de Joás: «En el primer caso se estableció la dinastía de David, y en el segundo se restauró». Pero en el segundo caso también se trata del establecimiento de una nueva dinastía. Sobre el problema del doble pacto de Joás con Yavé y con el pueblo, véase Kutsch (1973: 163 y ss.).

16. El contenido de II Reyes 11 (junto con los datos cronológicos de 12, 1-2) derivaría de la hipotética inscripción real que postulo aquí. El capítulo 12, sobre las relaciones entre Joás y Joyada, tiene un origen distinto.

17. Los problemas estudiados aquí pueden compararse en general con los estudios, más numerosos, del relato de la sucesión de David (II Samuel 9-20; I Reyes 1-2). Véanse sobre todo los motivos de cuento de hadas (que también son motivos propagandísticos) que se han detectado en el relato y su relación con la *Königsnovelle* egipcia. Sobre este conjunto de problemas me limito a citar el análisis crítico de Whybray (1968).

la «Casa de David», tan importante para la ideología monárquica de Judá. No hay razón para pensar que el niño desconocido que Joyada utiliza para sus fines fuera realmente uno de los hijos de Ocozías. En segundo lugar, no podemos aceptar que la cronología de los reinados de Atalía y Joás esté registrada en el pasaje bíblico. Los «siete» y «cuarenta» años que les atribuyen los textos, y aceptados por todos los autores (tal cual o con algunas correcciones arbitrarias),[18] no son fiables. Es evidente que nacen de mediciones del tiempo ficticias y ahistóricas, como es habitual en este tipo de historias. Decir que «seis años estuvo (= Joás) oculto con Josaba en la casa de Yavé, y entre tanto reinó Atalía en la tierra. El año séptimo...» (II Reyes, 11: 3-4) es un motivo literario que sirve para indicar un cambio de estatus, y también aparece en la inscripción de Idrimi y en la Apología de Hattushili, en la misma posición funcional de la trama (Liverani, 1967b). En cuanto a los «cuarenta» años de reinado de Joás, se trata sin duda de un número redondo, que significa una generación y que es comparable a los «veinte» años de Idrimi. Este tipo de indicaciones sería inconcebible en las crónicas o fuentes similares utilizadas por el autor del libro de los Reyes, pero resulta más factible en una inscripción de propaganda, escrita antes incluso de finalizado el reinado del protagonista (¡cuando aún no se sabía cuánto iba a durar!). En ella pretendía simplemente dejar constancia de que «vivió feliz por siempre jamás» (es decir, durante toda su vida), como en un cuento de hadas.

18. Compárese el gráfico sinóptico de Thiele (1951: 254) todo el mundo atribuye entre 6 y 7 años a Atalía y 40 años a Joás (salvo Albright y Lewy, que «corrigen» la cifra a 38).

8. Mensajes, mujeres y hospitalidad: comunicación intertribal en Jueces 19-21*

Nota introductoria

Hay dos historias al final del libro bíblico de los Jueces que se consideran más bien apéndices, porque no se menciona ningún juez. En opinión de algunos autores, su inserción en ese libro se explicaría tal vez por el hecho de abordar «aquel tiempo cuando no había rey en Israel». El segundo relato, que se cuenta en los capítulos 19-21, es largo y complicado. Un resumen somero de la historia no le haría justicia, pero puede ayudar al lector a seguir el análisis del presente capítulo. Un levita de Efraím ha sido abandonado por su concubina, que ha regresado a la casa de su padre en Belén. Allí se dirige el levita para reclamarla y, tras abandonar la casa de su suegro con la mujer, tiene que pasar la noche en Gueba, en territorio benjaminita. Sólo un anciano, originario también de Efraím, se presta a hablar con él y a alojarle en su casa. Esa noche los hombres de Gueba exigen la entrega del levita para «conocerle», es decir, para tener relaciones sexuales con él, pero éste les ofrece a cambio a su concubina. Tras ser violada durante toda la noche, ella muere.

Cuando el levita la encuentra a la mañana siguiente junto a la puerta, regresa con ella a su casa, despedaza el cuerpo en doce partes y los envía a cada una de las tribus de Israel para convocarlas a una asamblea. En ella las tribus exigen a los hombres de Gueba que se entreguen, y cuando éstos se niegan, las tribus atacan a los benjaminitas de Gueba, y finalmente logran someterlos gracias a la emboscada que tienden al cuerpo principal del ejército benjaminita. Toman la ciudad por sorpresa, la reducen a cenizas, masacran a los hijos de

* Publicado originalmente como «Messaggi, donne, ospitalità. Comunicazione intertribale in Giud. 19-21», *Studi Storico-Religiosi*, 1979/III, pp. 303-341.

Benjamín y juran, además, no dar nunca sus hijas por esposas a los últimos benjaminitas supervivientes.

Y dado que la supervivencia de esa tribu estaba ahora en peligro, las tribus de Israel, compadecidas, atacan y masacran a los habitantes de Jabes Galad pero ordenan preservar a cuatrocientas doncellas para entregárselas a los benjaminitas. Como esa cifra no bastaba, pero tampoco podían romper el juramento de no dar sus hijas a los hijos de Benjamín, la asamblea acuerda que los benjaminitas aprovechen la fiesta anual de Silo en honor de Yavé para procurarse mujeres.

El capítulo aquí traducido fue publicado originalmente en 1979, mucho antes del auge de las perspectivas feministas en el campo de los estudios bíblicos. Aquí se abordan muchos de los temas que luego serían el núcleo de los estudios feministas posteriores, como el anonimato de la concubina, su violación y su descuartizamiento (Exum, 1993; Stone, 1995). Como el artículo italiano ha pasado por desgracia prácticamente desapercibido, su reedición será sin duda de gran utilidad. Liverani se sirve de esta historia para analizar toda una serie de temas, como la hospitalidad, la reciprocidad en el intercambio de dones y de mujeres, el espacio interior y exterior y las formas de comunicación. En sus obras posteriores ha seguido ocupándose de ellos, y de forma mucho más elaborada en el libro que publicó en 1990 titulado Prestige and Interest *[una reedición de este libro ha sido publicada por Bellaterra con el título* Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.*].*

* * *

1. COMUNICACIÓN NO VERBAL EN JUECES 19-21

1.1. Un cuerpo despedazado en doce partes

1.1.1. Uno de los rasgos más extraños y crueles de la dura historia que se relata en Jueces 19-21[1] es la forma elegida por el levita para convocar la asamblea de las doce tribus de Israel:

1. En el libro de los Jueces, los capítulos 19-21 forman una unidad narrativa, con una estratificación peculiar, que puede resumirse en la presencia de materiales «antiguos», básicamente unitarios en el capítulo 19 y dobles en origen en los capítulos 20-21, con una redacción tardía posdeuteronómica. Además de los comentarios estándar (que empiezan al menos con Burney, 1918: 442-458), véase especialmente Noth (1930: 162-170), Fernández (1931: 297-315) y Besters (1965). Schunk (1963: 67-68) proponía una reconstrucción distinta (la tradición básica más cuatro estratos de redacción).

Llegado a su casa, cogió un cuchillo y la concubina y partió miembro por miembro, en doce trozos que mandó por toda la tierra de Israel. Y a los enviados encargó que dijeran a todos los israelitas: «¿Se ha visto jamás tal cosa, desde que los hijos de Israel subieron de Egipto hasta el presente? Miradlo bien, deliberad y resolved». A su vista decían todos: «Jamás ha sucedido cosa parecida ni se ha visto tal desde que los hijos de Israel subieron de Egipto hasta hoy» (Jueces 19: 29-30).

Hay un pasaje en el libro de Samuel que demuestra que no estamos ante un hecho sin precedentes, cuyo desciframiento se deja a la sola sagacidad o imaginación del destinatario, sino ante un procedimiento simbólico recurrente. En el libro de Samuel, Saúl utiliza un procedimiento muy parecido para convocar a las tribus en apoyo de Jabes de Galad:

Cogió un par de bueyes, los cortó en pedazos y mandó éstos por todo el territorio de Israel, por medio de mensajeros que dijeran: «Así serán tratados los bueyes de cuantos no se pongan en marcha tras Saúl y Samuel» (I Samuel 11, 7).

La coincidencia entre ambos pasajes revela que se trata de un procedimiento conocido para convocar a las tribus de Israel con vistas a una movilización militar. Es lógico pensar que el procedimiento normal (si es que era normal) era el de Saúl, es decir, el uso de animales. El otro caso, el uso de un cadáver humano, añade una connotación especial de gravedad y de singularidad para que los convocados asuman algunos elementos de la impiedad y el horror del episodio que ha provocado la convocatoria.

Este tipo de mensaje simbólico tiene sin duda una pluralidad de significados. Puede descodificarse de distintas maneras y adaptarse a diferentes acontecimientos. Pero la estructura básica del mensaje está concretamente relacionada con una correspondencia entre los «trozos» enviados y el número de destinatarios.[2] Del mismo modo que los doce trozos del animal o del cuerpo humano son partes de una unidad, así también las doce tribus, las destinatarias del mensaje, son partes de una unidad (la «liga tribal») y deben reunirse. Cada delegado tribal, portando tal vez el «trozo» recibido con la convocatoria, va a la reunión para reconstruir el organismo completo. Por consiguiente, la distribución de los «trozos» es un procedimiento para reunir un organismo que en teoría forma una unidad pero que en realidad se halla disperso por todo el territorio.

2. Compárese asimismo la correspondencia explícita entre las doce tribus y los doce trozos del manto de Ajías en I Reyes 11: 30-31. Gaster (1969: 443-444) basaba su opinión contraria en evidencia irrelevante y trivial. Véase también Crown (1974: 253-254) y Grottanelli (1979: 30 y *passim*).

1.1.2. La convocatoria «objetualizada» de Saúl se acompaña de un mensaje verbal que permite descodificar su simbolismo. El mensaje verbal establece un amenazador paralelo entre los bueyes utilizados para el mensaje y los bueyes pertenecientes a cada una de las tribus, convirtiendo el mensaje no en una simple convocatoria, sino en una amenaza en caso de no atenderse la llamada. La descodificación verbal es secundaria y accesoria: es un gesto añadido, inesencial, destinado tan sólo a subrayar la urgencia y la importancia de la convocatoria. Pero si el significado esencial del mensaje no fuera la llamada a una asamblea, el mensaje en sí mismo resultaría incomprensible. El complemento verbal da por hecho que el destinatario entenderá inmediatamente que el buey enviado es una llamada a una reunión.

Lo mismo es aplicable, y con mayor motivo, al pasaje de Jueces 19. Aquí el mensaje verbal que se añade sólo recalca la excepcional gravedad del asunto y de la frase «¿Se ha visto jamás tal cosa?». En ambos casos puede decirse que el contenido informativo se confía a la parte objetualizada del mensaje, mientras que la parte verbal tiene una función puramente connotativa.[3] En tanto que elemento complementario del mensaje objetualizado, el mensaje verbal tiene sólo un valor accesorio. Pero también recalca que el recurso a un mensaje objetualizado no se debe a la ausencia de canales verbales. En efecto, las palabras del mensajero que acompañan la entrega del objeto demuestran que existe un canal verbal. Por lo tanto, el recurso a un mensaje objetualizado ha de tener valor en sí mismo. Sin duda otorga al mensaje simbólico mayor solemnidad e importancia comparado con la banalidad del lenguaje común. Pero seguramente tiene otra finalidad. Evita que el mensajero tenga que entrar en el contenido y los detalles del caso, que han de debatirse en la asamblea y no pueden avanzarse de antemano en la convocatoria. Y esto es así porque (como veremos más adelante con más detalle) el uso de la comunicación verbal se reserva a quienes han aceptado la convocatoria, y no a los que la han rechazado. El discurso verbal se dirigirá únicamente a quienes hayan aceptado reunirse en asamblea, mientras que la convocatoria mantiene un nivel alusivo y estrictamente simbólico.

No hay que olvidar que el levita sólo explicará el crimen «jamás visto» al inicio de la asamblea. Hasta ese momento los delegados tribales ignoran formalmente el asunto (aunque informalmente la información haya circulado por muchos canales). Estrictamente hablando, lo que los mensajeros y convocados definen como lo «jamás visto» es la forma misma de la convocatoria —es decir, el uso de un cuerpo humano en lugar de un animal— y no la causa que la originó. Pero lógicamente una convocatoria tan terrible presupone un hecho también terrible.

3. El texto dice: «¿Se ha *visto* jamás tal cosa...?», enfatizando el carácter objetualizado del mensaje.

1.1.3. La integración de mensajes verbales y objetualizados es normal en el Próximo Oriente antiguo. Puesto que los mensajes verbales se han perdido para siempre (Liverani, 1978), la documentación más rica y abundante son las cartas. Hay cartas enviadas para acompañar dones, dones enviados para acompañar cartas (Zaccagnini, 1973), mensajeros portadores de palabras complementarias que clarifican y enfatizan el contenido de las cartas (Oppenheim, 1965: 254; en general Nielsen, 1954: 29-30), y cartas de salutación tan breves y estereotipadas que el mensajero habría podido perfectamente prescindir de la base escrita de no ser por su valor simbólico (compárese, por ejemplo, con las cartas ugaríticas en Herdner, 1963: 51 y 52).[4] Puede decirse que una carta, un mensaje escrito, que habría que considerar como el soporte de una transmisión a larga distancia de un mensaje verbal —y por lo tanto idéntico al mensaje— se convierte en una especie de mensaje objetualizado no sólo por su naturaleza física (sobre todo tratándose de tablillas de arcilla), sino porque la descodificación de los textos escritos no estaba generalizada ni era directa, y había que recurrir a intérpretes altamente especializados.[5] El mensaje escrito resultaba ilegible y oscuro si no tenía palabras de acompañamiento: las palabras del escriba que leía la carta o del intérprete que la traducía, o del mensajero que añadía comentarios y explicaciones y destacaba los aspectos más relevantes.

La impresión general es que la transmisión de un mensaje puramente objetualizado, sin palabras de acompañamiento, o la transmisión de un mensaje puramente verbal sin objetos que lo acompañaran, se habría considerado simplista y descortés, carente de relevancia connotativa. Esto se evidencia muy claramente en el caso de los dones y las cartas: un presente o don sin una carta o sin palabras de acompañamiento resultan inútiles, porque son ineficaces para iniciar contactos personales y sociales, que son la auténtica finalidad del intercambio de dones. El don puede ser eficaz como simple ítem comercial, cuando obedece a razones meramente mercantiles o financieras. Pero un mensaje sin un presente o don es ineficaz para mantener contactos u obtener respuestas, por su tosquedad y hostilidad implícitas. Si la costumbre es acompañar las cartas con dones, la ausencia de éstos expresa un mensaje muy concreto de hostilidad, si no de tensión (Nougayrol, 1955: 6).

Estas evidencias en el intercambio de dones y cartas de carácter diplomático también son aplicables a otro tipo de comunicaciones, como es la con-

4. Existe en Mesopotamia una etiología popular de la carta como un medio para superar la dificultad que supone memorizar un mensaje largo (Kramer, 1952: 36-37: II. 503-505), pero no es un dato históricamente exacto (las primeras cartas fueron breves mensajes administrativos) ni antropológicamente exhaustivo.

5. Compárense las distintas consideraciones, aunque relevantes, sobre el prestigio del mensaje epistolar en Longo (*1978: 523-531*).

vocatoria de una asamblea. Una llamada puramente verbal sería inadecuada, porque se consideraría grosera, banal o «débil». Una convocatoria meramente objetualizada podría resultar equívoca. Si se integran ambas, la convocatoria resulta a la vez comprensible y llena de significado y de relevancia connotativa.

1.1.4. El uso de cadáveres humanos como soporte de un mensaje no es un hecho excepcional en Israel o en el Próximo Oriente antiguo en general. Persigue dos fines concretos: una prueba de la muerte de alguien o una advertencia pública (la «propaganda del terror»). En el primer caso, lo más utilizado es la cabeza, ya que es la parte del cuerpo más fácilmente identificable. La cabeza de Isbaal sirve para demostrar su muerte a David. Pero los ejecutores, que esperan una recompensa, son asesinados y sus cuerpos expuestos con las manos y los pies cortados (II Samuel 4: 7-8; y véase la n. 9 más abajo). A Seba le cortan la cabeza y la echan por encima de las murallas de la ciudad para demostrar que había sido ejecutado (II Samuel 20: 21-22). El rey elamita Umman-Haldash envía a Asurbanipal el cadáver de Nabu-bel-shumate (cubierto de sal para preservarlo durante el viaje) junto con la cabeza del mozo de cuadra que lo había matado. Asurbanipal ordena cortar la cabeza del cadáver de Nabu-bel-shumate para que «esté más muerto que antes» (*ARAB* II 815).

Cuando los cadáveres y las cabezas son numerosos, lo que se busca ya no es la identificación de una sola persona sino un efecto general de terror. Las cabezas de los 70 hijos de Ahab son llevadas ante Jehú para demostrar su castigo y la rendición de Samaria (II Reyes 10: 7). Pero Jehú pone esas 70 cabezas degolladas en dos canastas junto a la entrada a modo de acusación explícita de la responsabilidad de los samaritanos —¡yo maté a tu señor, pero vosotros matásteis a 70!— y como advertencia implícita para el futuro. Este episodio nos lleva a la segunda y más frecuente utilización de cadáveres, la de aterrorizar. El motivo del terror aparece con frecuencia en las inscripciones reales neoasirias (Saggs, 1963: 149-150). Montones de cabezas cercenadas (*ARAB* I 221, 445, 447, 463, 480, 559, 605; II 254, etc.), cabezas y cuerpos empalados (I 472, 478, 480, 499, 585, 605, 776; II 830, 844, etc.) o pellejos desparramados encima de las murallas (I 441, 443; II 773, 844) son mensajes estereotipados de intimidación contra potenciales enemigos y posibles traidores. Cuando el mensaje de terror se dirige a la población asiria y no contra el enemigo, se convierte en un mensaje de exultación. La cabeza cercenada del rey elamita Teumman fue exhibida por toda la ciudad para anunciar a los asirios la «buena nueva» (*a-na bu-us-su-rat*) de su muerte (Streck, 1916: 312-313; asimismo Piepkorn, 1933: 74), del mismo modo que la cabeza degollada de Saúl anunció a los filisteos la «buena nueva» (*le-*

baśśēr) de su muerte (I Samuel 31: 9-19).[6] La exhibición terrorífica o admonitoria –o triunfal– no se limitaba a Asiria. Se conocen varios ejemplos en distintas regiones y épocas, desde el reino de Mari[7] hasta el Egipto tutmósida.[8]

No parece casual que la exhibición punitiva/admonitoria de cadáveres –que supone algún tipo de desmembramiento y es la antítesis del enterramiento–[9] aparezca casi siempre asociada a casos de traición. El traidor ha subvertido la jerarquía sociopolítica «natural», y por consiguiente no tiene derecho a una sepultura normal y su cadáver puede descuartizarse como se quiera, incluido la típica anti sepultura, es decir, su conversión en alimento para perros y cerdos (una práctica corriente contra los transgresores de un juramento: Wiseman, 1958: 63-66: vi 451-484). El caso de la mujer del levita en Jueces 19 es completamente distinto. Afecta a la víctima y no a los que han cometido traición, pero es posible que también en este caso el uso comunicativo del cuerpo apunte a una traición.

Así que el mensaje objetualizado que envía el levita podría parecer algo inusual, pero se hace comprensible gracias a una serie de alusiones y equivalencias a distintos niveles de consciencia. Los doce trozos indican una «llamada a la movilización militar». Hay una equivalencia implícita entre «mujer = víctima propiciatoria» y está también la insinuación de «traición». La noticia sobre el «hecho sangriento» es evidente, mientras que el «jamás ha sucedido cosa parecida» requiere una descodificación verbal. Todos estos elementos unidos configuran un cuadro no muy distinto del acontecimiento que pretenden expresar.

6. Sobre este término, véase McCarthy (1964: 26-33) y Fisher (1966). En general los autores niegan una conexión etimológica entre *bśr* «anunciar» y *bśr* («carne»), lo cual no excluye la posiblidad de juegos de palabras y alusiones.

7. En *ARM* II 48 la cabeza cortada de un prisionero «se exhibió públicamente para atemorizar a las gentes» (19: *li-sa-ḫi-ru aš-šum ṣa-bu-um i-pa-al-la-aḫ*) y para que «se reunieran inmediatamente» (20: *ar-ḫi-iš i-pa-aḫ-ḫu-ra-am*). La exhibición de un cadáver para lograr una reunión militar y su evidente significado «quien no venga a la reunión será tratado así» son buenos paralelos para la descodificación de I Samuel 11: 7, antes comentada; véase Wallis (1952).

8. *ARE* II 797: Amenofis II mandó sacrificar a siete líderes asiáticos y, para celebrarlo, expuso seis de sus cadáveres en las murallas de Tebas, y uno en las murallas de Napata, en Nubia.

9. No es necesario insistir sobre este punto, que es muy claro en los textos. Sólo decir que, además de la cabeza, también las manos y los pies se consideraban partes identificativas y, por lo tanto, susceptibles de una sepultura simbólica. Compárese II Reyes 9: 35 («Fueron a enterrarla [Jezabel] pero sólo hallaron su cráneo, las manos y los pies», el resto lo habían devorado los perros) con Heródoto I 119 (Astiages muestra a Hárpago la cabeza, manos y pies de su hijo, dándole de comer su carne; y Hárpago entierra esos restos). Asimismo *ARM* VI 37: un cadáver es lanzado al río, pero le cortan la cabeza y la entierran del modo habitual.

1.2. Señales, convenciones, posturas

1.2.1. El mensaje del cadáver cortado en pedazos no es el único mensaje no verbal en el relato de Jueces 19-21. Hallamos también un manual virtual de pautas y tipos de comunicación. Otro mensaje visual y formalizado, que también forma parte de las convenciones normales de la antigüedad (no sólo del Próximo Oriente), es la señal de humo durante la toma de una ciudad, en este caso Gueba:

> Los hijos de Israel habían convenido (*mô'ēd*) con los de la emboscada en una señal, diciendo: «Haced subir de la ciudad una gran nube de humo» (*maś at āšām*). Al verla los hijos de Israel simularon la fuga... Cuando la nube de humo comenzó a alzarse como una columna sobre la ciudad, volvieron los ojos atrás y vieron que toda la ciudad subía en fuego hacia el cielo. Diéronles entonces la cara los hijos de Israel, y los de Benjamín, aterrados ante el desastre que se les venía encima, volvieron las espaldas ante los hijos de Israel y emprendieron la huida camino del desierto» (Jueces 20: 38-41; sobre la topografía, véase Rösel, 1976).

También este caso tiene un paralelo bien preciso. Dicen que Josué utilizó la misma estratagema para conquistar Hai (Josué 8; véase Rösel, 1975). En ambos episodios tanto la estratagema de la señal de humo como las tácticas de batalla y asedio son las mismas. Comparten un motivo literario muy extendido y –¿por qué no?– tácticas de guerra que aparecen en la literatura clásica de *stratagemata* (citado en Malamat, 1978: 15-19).

El interés de la columna de humo elevándose desde la ciudad conquistada radica en su doble valor en cuanto a significado y destinatario. La acordada función comunicativa, dirigida a los amigos, es una definición temporal (el *mô'ēd* hebrero suele tener este significado; *THAT*, I, 742-746) destinada a coordinar la acción entre dos cuerpos del ejército que se hallan demasiado alejados para comunicarse mediante palabras. El mensaje descodidificado sería, pues, el siguiente: hemos tomado la ciudad; es el momento del contraataque. El significado no es complicado, pero requiere un acuerdo previo sobre cómo descifrarlo. Es un mensaje en todo su sentido, pactado entre los emisores y los receptores. Su función como señal temporal permite –o posibilita– la libre elección del material combustible: un fuego artificial tendría el mismo efecto (Frontino III 10: 5, citado en Malamat, 1978: 18-19). Pero hay una segunda función comunicativa, no acordada previamente (pero prevista) dirigida a los enemigos. En este caso la información no se transmite de forma simbólica sino real. Es la siguiente: la ciudad está ardiendo, por lo tanto está tomada. El pánico que se desata entre las tropas benjaminitas se debe a que su técnica de batalla se basa en in-

cursiones rápidas y directas desde un lugar protegido donde poder refugiarse en caso necesario. Una vez eliminado ese refugio, saben que están perdidos, aunque ganen esa batalla puntual.[10] El éxito de la estratagema radica en el efecto acumulado de ambas comunicaciones, así como en la sincronización tanto entre las dos partes del ejército federal como entre su acción y el pánico benjaminita, un pánico debido no a la táctica de asedio, sino a la captura de su refugio.

1.2.2. Arrasar a fuego una ciudad para emitir una señal es muy poco frecuente, y hasta paradójico. Pero, en cierto modo, puede decirse que una ciudad en llamas envía un mensaje importante a los hombres y a los dioses.[11] Recordemos, además, que en la antigüedad el humo (durante el día) y los fuegos (en la noche) era un medio muy frecuente de enviar mensajes (véase sobre todo Longo, 1976). Aun siendo distintos de los mensajes objetualizados dotados de prestigio social y procesual, los mensajes de humo y fuego tienen una ventaja puramente técnica: son inmediatamente visibles a distancia. Estas señales, por definición, «se elevan» (el *nś'* hebreo, el *našû* acádico)[12] y son visibles. Su alcance puede incrementarse utilizando una cadena de postas o puntos estratégicos hasta abarcar toda una región o vincular en muy poco tiempo lugares alejados entre sí (Longo, 1976; Crown, 1974). Pero los mensajes de humo o fuego no pueden permanecer secretos ni limitarse a un pequeño grupo conjurado con antelación. Estos mensajes llegan inevitable y simultáneamente a los amigos y a los enemigos (o al menos a los extraños). Al emitirlos hay que tener en cuenta tanto las reacciones acordadas de los amigos como las reacciones previsibles de los enemigos.

La principal desventaja de las señales de humo o de fuego radica en su falta de flexibilidad. Si no hay forma de lograr emisiones intermitentes de humo o de fuego capaces de crear un código más complejo, o mucho más complejo, la señal tan sólo puede transmitir un código de información binario de «sí o no», indicado por su presencia o ausencia (Longo, 1976: 123 n. 8,

10. Como es bien sabido, las batallas de la antigüedad se decidían casi siempre con el colapso de una de las partes provocado por el pánico o la desmoralización. Las bajas eran limitadas y afectaban por igual a ambas partes hasta ese momento; luego sobrevenía una masacre. Véase Bouthoul (1970: 154-156).

11. Véase Güterbock (1964: 2) para un ejemplo explícito. En Thureau-Dangin (1912) se utiliza la misma expresión sobre la quema de arbustos para hacer señales (150: *qi-da-at-ab-ri*) y para el fuego del templo de Haldia «como un arbusto» (279: *ab-ri-iš- a-qu-ud*).

12. La palabra hebrea *maś'ēt*, «alzarse» (el fuego), en el sentido de «señal», también aparece en Jeremías 6: 1 y en el ostracón de Lachish 4: 10, así como en nuestro pasaje de Jueces 20: 38-40. Sobre el *našû* acádico en el sentido de señales de antorchas, humo, fuego o similares, véase *AHw* s.v. *našû(m)* I 1c; *CAD* N/2 s.v. *našû* A 1b; Dossin (1938: 176 y 178).

130-131 n. 27). Dado que la ausencia de humo es lo normal y su presencia lo anormal, el fuego y el humo anuncian lógicamente el inicio de una situación inusual. El mensaje transmitido es, pues, casi siempre un simple «¡atención!» o «movilización», y así es como se ha descifrado en algunas cartas de Mari.[13] No se trata de fuegos «misteriosos» encendidos de noche,[14] sino de señales inequívocas y claras de alarma con todas las complicaciones habituales de ruido y redundancia de toda transmisión de información.[15] En efecto, cuando hay un caso de especial peligro, como el asedio de una fortaleza (los ostraca de Lachich), lo más preocupante es la ausencia de señales. Aparte de otros significados prefijados, la señal de humo significa «aún estamos vivos», o «aún resistimos» (Lemaire, 1977: I, 113-117, 142).

1.2.3. También la postura y la posición corporal de una persona emiten un mensaje. Ni siquiera requiere un gesto, sólo una «postura» o una «actitud»:

> Tomaron, pues, hacia allá para pasar la noche en Gueba. Entraron y se sentaron en la plaza de la ciudad; y no hubo quien los admitiera en su casa para pasar en ella la noche (Jueces 19: 15).

Un extranjero, un viajero, sentado en la plaza de la ciudad al anochecer demuestra claramente su intención de pararse allí (análogo a sentarse) y su pretensión de que alguien le admita en su casa (lo contrario a quedarse en el espacio abierto). No habla, no pide nada explícitamente, porque no es necesario (su postura ya es lo suficientemente «reveladora»), y porque para hablar son necesarias relaciones amistosas que aún no se han establecido. En este tipo de «diálogo mudo», la ausencia de respuesta equivale a una respuesta negativa. El que las gentes de Gueba, viendo a un extraño sentado en su plaza, no lo inviten a su casa, no significa neutralidad ante una eventual implicación en un problema que no les incumbe. Significa rechazo: no te

13. Dossin (1938). Véase *CAD* D, *s.v. dipāru* e; I/J, *s.v. išātu* 3b. Se documentan descodificaciones explícitas, como «¡Ayuda! ¡Venid y ayudad!» (Dossin, 1938: 181: 10-12) y como «¡Atención! Viene el enemigo» (*ibid.*, 182: 21-22). También se documentan señales de fuego ante la llegada del enemigo en Thureau-Dangin (1912: 40-41: 249-250); sobre la interpretación, véase *CAD* D, 157 e; A1, 63a.

14. Al hablar sobre «señales misteriosas», Kupper (1957: 65) adoptaba sin duda la actitud de las propias fuentes (Dossin, 1938: 178: 17-18: *warkāt dipārātim šināti ul aprus*). La descodificación parece obvia: son señales de alarma cuando las tropas enemigas se acercan (el propio Kupper, p. 57)

15. Respuesta convenida (Dossin, 1938: 178: 16; 183: 11-13; 184-185), malentendidos (182-183, donde una señal interpretada como petición de ayuda se corrige mediante una carta), reiteradas señales para evitar malentendidos (183: 14-18), silencio (183-184, el remedio es una carta), señales inútiles (184), significados especialmente convenidos (185-186: 8-10), etc.

queremos. De la continuación de la historia se deduce claramente que no quieren acogerle porque pertenece a otra tribu. Es un levita y es de Efraím, mientras que ellos son benjaminitas. Sólo un anciano, que también es de Efraím, se presta a hablar con él y a acogerle. Por las peculiaridades de sus vestiduras u otras apariencias externas lo reconocen inmediatamente como «apto para ser hospedado».

En este caso se recurre a un mensaje no verbal para superar –o tratar de superar– la barrera de incomunicación entre extraños, los miembros de diferentes grupos tribales: Hablamos con miembros del mismo grupo, pero con los extraños sólo podemos expresar nuestras necesidades mediante la postura corporal. El caso concreto del levita es más difícil porque, en términos sociales, su petición no es menor, aunque sí lo sea en términos económicos. La hospitalidad conduce irrevocablemente a cruzar una barrera de hostilidad o al menos de diversidad, presente y también futura. Las razones históricas de este episodio son en parte conocidas (Eissfeldt, 1935; Schunk, 1963: 70). En cualquier caso, debemos asumirlas si queremos entender el texto. El hecho de hablar con un viajero de Efraím habría llevado inevitablemente a convertirse en su anfitrión. Habría supuesto entablar una relación con él, y no una relación momentánea (como un simple intercambio de palabras) sino plena (la hospitalidad, como una especie de residencia, es también una forma de asimilación familiar).

Digamos que, al «entrar» (*bw'*) en la plaza de la ciudad, el levita impone en parte la relación. Pero eso es inevitable y habitual. Ofrecer hospitalidad significa permitir que alguien «entre» en la casa para pasar la noche allí. La hospitalidad sólo se consigue si media una invitación explícita por parte del dueño de la casa. Es correcto ofrecer hospitalidad, pero incorrecto tomarla, como ocurre con los dones y las mujeres. Aún así, el levita realiza primero un paso más general de «fuera» a «dentro» al entrar solo en Gueba. Sabemos por la historia posterior que la ciudad está amurallada, y se accede a ella por una puerta, y todas las casas están dispuestas a modo de parapeto protector alrededor de una plaza (*rĕḥōb*, un gran espacio). Al entrar en ese espacio rodeado, el levita no viola el espacio de nadie en particular sino el espacio comunal. No tiene más remedio. Iniciar la comunicación, aunque sólo sea mediante una postura, siempre implica una cierta coerción o intrusión que sólo una respuesta positiva puede eliminar.

La hospitalidad ofrecida por el viejo efraimita pasa por dos fases esenciales y significativas. La primera fase es un intercambio de palabras sobre la cuestión económica. El extranjero dice que tiene paja, pan y vino, lo más esencial. No necesita nada económicamente valioso, sólo hospitalidad. El anfitrión le contesta diciendo que él le proveerá de todo lo necesario. Ese intercambio de declaraciones debe considerarse completamente convencional

y propio de la situación. Esta es la forma de ofrecer y solicitar hospitalidad.[16] Con ello se resalta el valor fundamentalmente social, no económico, de la relación que se está creando. El segundo paso también es estereotipado, y consiste en ofrecer al huésped alojamiento (admisión en la casa), aseo, comida y bebida, los cuatro elementos necesarios para la subsistencia (véase el capítulo 1) y que, por lo tanto, además de efectivos, simbolizan la hospitalidad. La hospitalidad empieza con una ceremonia en parte verbal (invitación, negociaciones) y en parte no verbal (aseo, alimento), tras la cual puede empezar una fase más informal y relajada. El huésped puede hablar de manera no estereotipada y, sobre todo, puede dormir.

1.2.4. En el relato de Jueces 19-21 encontramos muchos más elementos comunicativos, algunos de los cuales se analizan a continuación. Van desde el aporreo de la puerta por los perversos hombres de Gueba (Jueces 19: 22) hasta toda una serie de *comunicaciones institucionales intertribales* (oráculo, juramento, elección a suertes, etc.; véanse las secciones 4.1.2-3). El valor comunicativo puede incluso ser involuntario, como la posición de la mujer muerta cuando su marido la descubre:

> Su marido se levantó de mañana y abrió la puerta de la casa para salir y continuar su camino, y vió que la mujer, su concubina, estaba tendida a la entrada de la puerta de la casa, con las manos sobre el umbral (Jueces 19: 27).

La posición del cadáver, «con las manos sobre el umbral» —un elemento que divide el «dentro» y el «fuera»— constituye un mensaje involuntario pero muy fuerte. La casa ha sido hospitalaria para el marido pero no para la mujer. Aún así, también ella se acerca a la casa en el momento de morir, pese a que su propio marido la había sacado del área protegida («...el levita cogió a su concubina y la sacó fuera. La conocieron y estuvieron abusando de ella toda la noche...», Jueces 19: 25). Podría decirse que este mensaje es una acusación contra esa casa y contra ese hombre, pero el mensaje no lo emite la mujer, que está muerta, sino la postura del cadáver, reflejando la secuencia de los hechos.

La expresión «con las manos sobre el umbral» no es en absoluto necesaria para comprender el pasaje. Revela que al autor de la historia le interesan

16. El diálogo entre Abraham y Efrón sobre la venta de tierra en Génesis 23: 3-16 también es paradigmático. Los aspectos económicos, formalmente obviados y subestimados, son en realidad los más relevantes. En el intercambio de dones entre reyes hay un juego muy parecido, entre la «autosuficiencia», esencial económicamente, y el deseo de interactuar, esencial sociopolíticamente (véase Zaccagnini, 1973: 104-105).

particularmente los elementos dotados de valor comunicativo. En efecto, a través del episodio concreto que relata, la historia entera tiene que ver con las relaciones humanas: las relaciones intertribales como tema visible y las relaciones interpersonales (sobre todo sexuales) como tema oculto. Las relaciones entre los grupos sociales son un problema de comunicación y de intercambio (intercambio de mensajes, de bienes, de mujeres, según la formulacion de Lévi-Strauss). Por lo tanto, la historia está repleta de hechos comunicativos, atenta sobre todo a la semántica de las palabras, de los gestos, de las posturas y del silencio.

2. LA MUJER COMO MENSAJE

2.1. El emisor atrofiado

En el transcurso de toda la historia, la mujer levita, que de hecho es la protagonista según una valoración objetiva (es ella la que «sufre» los hechos principales), nunca habla:

a) no habla ni para mostrar su aversión hacia su marido: simplemente regresa a la casa de su padre;
b) no se le pregunta ni puede expresar su opinión cuando su marido viene a llevársela;
c) nunca habla en casa ni tampoco durante el viaje (cuando hasta el criado habla);
d) no habla en Gueba y ni se le pregunta ni expresa su opinión cuando la sacan de la casa;
e) no habla al día siguiente, cuando su marido la llama, porque está muerta.

Digamos que el último ejemplo es el único en el que el marido se dirige a ella ¡cuando ya ha muerto! Y las palabras que el marido le dirige no requieren una respuesta verbal, sólo una acción:

> Él le dijo: «levántate y vámonos», pero nadie respondió. Púsola entonces el marido sobre su asno y partió para su lugar (Jueces 19: 28).

La postura de la mujer «habla» por sí sola. Pero resulta que el marido es «sordo» al mensaje, que requiere una cierta atención y sensibilidad (seguramente durante la noche el hombre ha estado durmiendo). Sólo se da por enterado cuando su orden no se cumple.

Por lo tanto, la mujer nunca emite un mensaje verbal. En general, no tiene nada que comunicar, o al menos es lo que se desprende de la «lógica social» en la que está inmersa, o de la «lógica narrativa» que la expresa. Si tiene algo que comunicar ha de utilizar canales no verbales, una actitud física. Se marcha de la casa de su esposo (sólo para volver a la casa de su padre) cuando decide que ya no puede seguir viviendo con él.[17] «Se marcha» completamente —es decir, muere— cuando sufre la violencia que no puede ni desea padecer. Resulta revelador que el único modo que tiene de mostrar su malestar es marchándose y eliminándose en lugar de «eliminar» lo que la perturba.[18] Y también es muy revelador el hecho de que el único mensaje que tiene que comunicar sea su intolerable malestar. Hasta que no alcanza la paz, o mientras su dolor aún resulta tolerable, no necesita enviar mensajes. Su inserción pasiva en el sistema social basta para que viva. Cuando su malestar supera lo tolerable, cuando el contexto social ya no garantiza las condiciones mínimas para vivir, no puede protestar mediante un código verbal, que se ha atrofiado. Emplea entonces un canal no verbal, el de simplemente desaparecer de la escena.[19]

2.2. El mensaje rebelde

2.2.1. Aunque la mujer nunca habla ni emite mensajes, y apenas es interpelada, ella es un canal y un objeto material de su transmisión. Ella no habla, pero sí «hablan por medio de ella». Se la utiliza como medio de comunicación tras su muerte, cuando su cadáver es cortado en pedazos para convocar la asamblea tribal. Al morir ya utiliza su cuerpo, la postura de su cuerpo, como mensaje involuntario. Pero sobre todo se la ha utilizado en vida como objeto de intercambio entre socios masculinos, así que ha sido un mensaje importante.

17. La razón de la huida de la mujer (19: *wattizneh ʿalāw*) es un punto filológicamente inquietante en el texto, y ha sido enmendado e interpretado en época antigua y moderna (en parte para culpabilizar a la mujer). Pero podemos dejar el texto tal como está y comprender igualmente que «ella le odiaba», con Driver (1947: 29-30).

18. La secuencia «odiar» → «huir, marcharse» (en hebreo *znh* → *hlk*) está bien documentada en acádico (*zêru* → *alāku/nābutu/ezēbu*; *CAD* Z, s.v. *zeru* 1a), por ejemplo en textos jurídicos, como las leyes de Eshnunna (§30: «Si un hombre odia su ciudad y a su señor, y se convierte en fugitivo...») o como el código de Hammurabi (§136: «Como ese hombre odiaba su ciudad y huyó...»; §193: «si un hijo (adoptivo) odia al padre adoptivo o a la madre adoptiva y se marcha a la casa de su padre...»). Asimismo Landsberger (1937, tablilla 7: ii 49-iii 3).

19. También en los conflictos socioeconómicos del Próximo Oriente antiguo la protesta o el odio del esclavo hacia su señor (o del deudor esclavizado hacia su acreedor) se expresan sólo mediante la huida; Renger (1972) y Liverani (1965b).

En la correcta relación entre el levita y su suegro, la mujer ha sido un medio para una comunicación positiva. La relación matrimonial (sea cual fuere el tipo de matrimonio concertado)[20] entre el levita y la mujer era básicamente un vínculo entre dos hombres. Cuando la mujer vuelve a la casa de su padre por propia voluntad interrumpiendo así la comunicación entre el padre y el marido, surge el problema de cómo restablecer esa relación de comunicación. El levita va a hablar con su suegro, no con la mujer. Lo que importa es restablecer el vínculo entre los hombres, donde la mujer es sólo un elemento más, un medio para transmitir mensajes, no la emisora ni la receptora. Su conducta es anómala cuando intenta afirmar su propia voluntad. Es el comportamiento de un mensaje que se rebela contra su emisor. Pero el mensaje rebelde no tiene escapatoria. No le queda más remedio que volver del receptor al emisor, de la casa del marido a la casa del padre.[21] No hay un espacio propiamente femenino, ningún espacio o cobijo cerrado que no pertenezca al varón (esposo o padre). El varón monopoliza la responsabilidad de la gestión socioeconómica y también la actividad comunicativa.[22]

La mujer es utilizada como un medio también en la relación impropia entre el levita y los hombres de Gueba. Mientras la transferencia de la mujer de su padre al levita es la esencia de una relación amistosa, su entrega a los hombres de Gueba es la culminación de una relación hostil. En este caso también el «diálogo» se produce entre hombres; la mujer es sólo utilizada. En efecto, el diálogo tiene lugar entre los hombres de Gueba y el anfitrión del levita. El levita está a punto también de ser utilizado como un medio en una relación entre otras gentes, pero la mujer actúa como sustituta, lo que hace que el asunto sea menos aberrante, ya que elimina la anomalía que habría supuesto utilizar a un hombre (emisor/receptor) en lugar de una mujer (medio). Desde la óptica actual, lo más aberrante es la sustitución del marido por la mujer, porque nosotros estamos fuera del sistema de valores del medio sociocultural de la época.[23] En aquel entorno, esa sustitución contri-

20. El estatus de la mujer como *pīlegeš*, que suele traducirse por «concubina», era en todo caso una relación formalizada entre el levita y el suegro, y no tiene connotaciones negativas para la mujer.

21. La huida hacia el espacio abierto, no estructurado, sólo era accesible a los hombres, que podían «devenir *ḫabiru*», es decir, esconderse en los bosques. Aun en el caso de rebeldía, las mujeres sólo podían ir de la casa de un hombre a la de otro.

22. El término *ba'al/bêlu* define bien este rol, ya que se utiliza en relación tanto con bienes (*b'l.byt*, «dueño de la casa») como con mujeres (ugarítico *b'l.aṯt*, «marido», lit. «dueño de una mujer»).

23. Ahora nosotros apreciamos diferentes valores, sobre todo de carácter individualista (centrados en el concepto de la «persona» y en la responsabilidad personal), según los cuales sólo una sustitución voluntaria es moralmente aceptable (como un autosacrificio). Rechazamos una sustitución forzada.

buye de hecho a rebajar la tensión, y ello por dos razones. La primera es que atribuye a una mujer un rol sexual pasivo, «femenino», mientras salva al hombre. Y en segundo lugar, porque adopta la forma de una «entrega» de la mujer de un hombre a otro hombre (aunque bajo coerción) como una caricatura del procedimiento debido para el intercambio de mujeres.

También en este caso la mujer como mensaje se rebela contra el emisor y contra el receptor. Y lo hace de forma parecida a su anterior rebelión, es decir, marchándose, en este caso muriendo. Esta rebelión es inesperada (en su duelo el levita se marcha diciendo «Levántate y vámonos»). Si la mujer no hubiera muerto, seguramente el caso no se habría calificado de «jamás visto». Con su muerte, y el consiguiente fin de su utilización como medio de comunicación, la mujer logra llamar la atención sobre el carácter aberrante del mensaje, que de otro modo habría pasado inadvertido. El medio «se rebela» convirtiéndose en un filtro selectivo y valorativo del mensaje del que es portador.

2.2.2. En última instancia, la única diferencia entre el uso «correcto» e «incorrecto» de la mujer radica en el carácter voluntario de su transferencia, voluntario desde el punto de vista del varón (padre, esposo), no de la mujer. El don y el robo también son dos componentes distintos de la circulación de bienes, pero sería absurdo tener en cuenta la voluntad del objeto transferido de una persona a otra. Lo que importa es que la transferencia tenga lugar por voluntad del donante en el caso del don o del matrimonio, y por voluntad del receptor en caso de robo o violación. Además, la voluntad del receptor es coherente con la del donante («obligación de recibir» en términos de Marcel Mauss). Por lo tanto, en una relación correcta se impone la coincidencia de voluntades, en la incorrecta, la divergencia.

Así pues, el relato define las convenciones del matrimonio como una relación entre socios que están en buenos términos, y posible gracias a la voluntad del donante. Existen dos reglas: 1) las mujeres se dan (y por consiguiente, se aceptan), pero no se toman; 2) las mujeres se dan a aquellos con los que uno «habla». Las dos reglas definen perfectamente a la mujer como mensaje: el mensaje es claramente transmitido por el emisor, no puede ser asimilado por el receptor si el emisor se niega a transmitirlo. Y el mensaje, una vez emitido, ha de ser necesariamente aceptado por el destinatario.

La historia de la mujer es estrictamente paralela al relato de los diálogos. El levita habla con el suegro, quien transfiere a su hija al yerno como esposa. Instituyen una relación ejemplar, incluido el intercambio de mujeres, mensajes, dones (hospitalidad). Esta relación correcta y positiva llega a ser incluso imperfecta por exceso, como luego veremos: el suegro transfiere a la mujer demasiadas veces (dos), habla demasiado con el levita, y le hospeda demasia-

do tiempo (véase más adelante la sección 3.2.2). En cambio, los hombres de Gueba no mantienen ninguna relación con el levita: en ningún momento hablan con él, ni cuando lo ven en la plaza ni cuando rodean la casa del anfitrión, el único con quien mantienen un diálogo. No lo admiten en su casa y hacen lo contrario de «transferir a una mujer», puesto que quieren «conocer al hombre». El remedio de sacar a la mujer no será la mejor solución al problema. La mujer, el mensaje de un emisor que no quiere emitir a un receptor que no quiere recibir, es un antimensaje. De hecho, ella muere.

2.2.3. Existen muchos paralelos en el Próximo Oriente antiguo que ayudan a comprender mejor los valores implicados en la doble transferencia de que es objeto la protagonista de la historia, paralelos tanto de la transferencia correcta, que establece o consolida las relaciones sociales, como de la incorrecta, que sirve para escapar de un «asedio». El material de que disponemos, basado fundamentalmente en personajes regios, está plagado de implicaciones políticas que modifican los procedimientos situándolos al margen de la vida corriente. Pero es la documentación que conocemos mejor y la más detallada, y la única que permite reconstruir valores y pautas de conducta.

No es necesario analizar a fondo la transferencia «correcta» de mujeres en los círculos cortesanos del Próximo Oriente de los siglos XV a XIII, el período que depara la documentación más abundante y detallada, puesto que F. Pintore (1978) ya publicó un estudio exhaustivo y original sobre el tema. Los principales rasgos han quedado bien establecidos. Incluyen la «dialéctica» masculina entre dar y recibir, entre rechazar y tomar, el modelo agresivo del que solicita (*ibidem*: 60-61) frente al modelo acomodaticio del que da (pp. 58-60), y el rol pasivo y «mudo» de la mujer (pp. 61-62, 96), con una tendencia a desaparecer cuando llega a su destino y se cumple la función comunicativa. Quizás lo más relevante son los paralelos, aunque no directos, entre la historia aberrante de Jueces 19-21 y otras historias igualmente aberrantes, como la de Ehli-Nikkal, con la secuencia antimodelo de la violación y repudio de aquella novia hitita en la corte de Ugarit, y la historia de la hija del *rabītu*, una princesa de Amurru que se refugia en la casa de su padre y a la que busca su marido, el rey de Ugarit, no para reconciliarse sino para condenarla a muerte (Pintore, 1978: 76-78, 83-87).

Aquí resulta más útil citar algunos paralelos de la transferencia de mujeres para evitar un asedio, porque hasta ahora este tipo de casos ha merecido escasa atención. Pienso en episodios como el asedio de Jerusalén por Senaquerib:

> En cuanto a Ezequías el Judío... A él mismo hice prisionero en Jerusalén, su residencia real, como a un pájaro en una jaula. La cerqué con terraplenes... Ezequías,

al que el terrible esplendor de mi señorío había abrumado... me envió más tarde a Nínive, mi ciudad señorial, además de 30 talentos de oro, 800 talentos de plata... sus hijas... (*ARAB* II 240; asimismo 284 y 312).

La descripción del asedio de Tiro por Asurbanipal es muy parecida:

Marché contra Ba'lu, rey de Tiro, que vive en medio del mar, porque no obedeció mis reales órdenes y no escuchó las palabras de mi boca. Levanté murallas contra él... Le sometí a mi yugo: llevó a mi presencia a una hija, simiente de sus entrañas, y a las hijas de sus hermanos, para que fueran mis concubinas... (*ARAB* II 547; asimismo 779)

Podrían citarse más ejemplos registrados en inscripciones asirias, relativas a Babilonia (*ARAB* II 270), Arwad (II 780 y 848), Tabal (II 781), Hilakku (II 782) y otras ciudades, y también en textos literarios, como el poema ugarítico de Keret o la *Ilíada* de Homero. En todos ellos un acuerdo para reducir la tensión evita el peligro de un saqueo total de la ciudad. El rey asediado accede a transferir bienes y mujeres para que la relación tenga una semblanza de modelo «correcto».

Todos estos episodios no están tan alejados entre sí como podría parecer a primera vista.[24] Hay una especie de oposición quiástica entre ambos, entre el nivel esencial y el ceremonial. La función de este último es minimizar una realidad dramática recurriendo a una inversión. En el caso de los matrimonios dinásticos, la voluntad esencial del que da contrasta con el rol agresivo del que solicita (Pintore, 1978: 58 «*conflitto cerimoniale*»). En cambio, en el caso de un asedio, la violencia física sustancial del que asedia, o al menos la amenaza que supone, se traduce en un acuerdo y una transferencia formalmente voluntaria de mujeres por parte del sitiado. El difícil equilibrio entre acuerdo y conflicto demuestra que los matrimonios se sitúan en un terreno peligroso entre familias o (en el caso de los matrimonios dinásticos) entre comunidades políticas, en un estado de tensión y de rivalidad que amenaza derivar en opresión o aniquilación recíprocas. Hay que reducir la tensión mediante un vínculo que conservará para siempre una huella de la agresividad que quiere disipar. La mujer, el «objeto» de las relaciones matrimoniales entre varones, como los bienes comerciales, objeto de un intercambio material, tiene que desempeñar un rol silencioso y pasivo en este mecanis-

24. Hay un caso parecido al de EA 99 a caballo entre una imposición violenta y una transferencia interdinástica, Liverani (1972b: 314-315) y Pintore (1978: 13-15). He sugerido incluso (Liverani, 1977: 284) que las relaciones dinásticas (matrimonios incluidos) pudieron operar como salida o sublimación de rivalidades políticas.

mo. Sus discursos y acciones pueden interrumpir una comunicación de por sí difícil entre unos socios en conflicto potencial aun después de haber alcanzado el acuerdo.

2.3. Ritualización del antimodelo

2.3.1. La particular tensión asociada al uso de mujeres como medio de comunicación deriva no sólo de su posible «rebelión», sino también de la gran importancia atribuida a su intercambio. Considerar a las mujeres entregadas o recibidas como un «mensaje», como un elemento simbólico de una relación entre socios, es una formulación un tanto paradójica, puesto que el tema de fondo y el propósito de la relación es la propia mujer, mejor dicho, sus funciones reproductivas que hacen posible la supervivencia de una comunidad. Por lo tanto, una vez establecidas las reglas de la comunicación correcta, los actores no deben dejarse abrumar por esas mismas reglas hasta el punto de olvidar la finalidad última de la transferencia de mujeres, esto es, la posibilidad de reproducir la comunidad en el tiempo.

En la historia de Jueces 19-21 es evidente que el episodio de la mujer del levita está al principio relacionado con el problema de asignar mujeres a la tribu de Benjamín para evitar, al final (y como culminación) del relato, su extinción. El nexo no es acumulativo sino orgánico: en otras palabras, no se trata simplemente de dos segmentos de la misma secuencia narrativa, sino de dos segmentos homólogos. Podríamos decir que el mismo segmento se repite desde dos puntos de vista distintos. El primer episodio es interpersonal, y el segundo intertribal, pero el significado es el mismo. La premisa obvia es que hay una forma correcta de relacionarse. Pero aparece un factor que amenaza con romper completamente las relaciones: una regla, una prohibición, un acuerdo o un deseo. El juramento «¡Ninguno de nosotros dará por mujer su hija a uno de Benjamín!» podía acarrear la extinción de aquella tribu. El deseo de los habitantes de Gueba de no admitir al levita y luego de tener relaciones homosexuales con él –es decir, relaciones negativas desde el punto de vista de la reproducción– provoca una ruptura de relaciones. Y para evitar la extinción de una tribu se introduce un antimodelo, es decir, lo opuesto al modelo «correcto», y por lo tanto hay que fundamentarlo en una ritualización y una fundación mítica. Su función es lograr el objetivo último y esencial, la reproducción y supervivencia de la comunidad. El antimodelo es violencia, violación. Si no se entrega a la mujer, habrá que tomarla por la fuerza. No se puede tolerar el fin de toda circulación de mujeres, porque sería sinónimo de aniquilación.

2.3.2. Esta lectura del relato podría definirse como «la ritualización del mal hacer». El antimodelo sustituye al modelo correcto para poder asegurar por cualquier medio el necesario resultado final. Esta lectura parece obvia por lo que a la parte final de la historia se refiere, pero no lo es tanto en cuanto al principio, sobre todo porque la relación entre los habitantes de Gueba y la mujer levita (una relación heterosexual pero violenta) termina no con la reproducción sino con la muerte. Sin embargo, esta lectura –y en todo caso la lectura del primer episodio como un «primer borrador» de la parte final de la historia– conlleva una nueva valoración de la conducta del levita, según la lógica de la propia historia. Al sacar a la mujer en lugar de ofrecerse él mismo, opta por el menor de dos males. Elige el antimodelo, y evita un vacío de relaciones. Prefiere la violencia antes que la esterilidad. Pero dos cosas salen mal. Primero, la mujer «se rebela», muere.[25] Segundo, es el propio levita quien saca y ofrece a la mujer, y por ello puede acusársele de un crimen que la liga tribal logra evitar gracias a la estratagema del festival de Silo:

> Dejadlos en paz, pues con las de Jabes Galad tomadas en guerra no ha habido una para cada uno, y no habéis sido vosotros los que se las habéis dado, que sólo entonces seríais culpables (Jueces 21: 22).

Quien quiera actuar correctamente puede incluso tolerar el antimodelo si las razones son lo bastante fuertes, pero no puede ser su ejecutor.

2.3.3. Entre el modelo de la transferencia y el antimodelo de la violación, es impensable una solución dentro de la propia tribu segregada.[26] Recuérdese que la masacre de la tribu de Benjamín acabó primero con todos «los hombres de guerra» y luego con todos los varones de las ciudades. Solo sobrevivieron las mujeres benjaminitas (Jueces 20: 44-46, 48). Tras la guerra y la masacre, en la tribu de Benjamín faltaban hombres, no mujeres. Y sin embargo el problema era ¡cómo conseguir mujeres! Todas las mujeres benjaminitas habían conservado la vida, lógicamente para ser entregadas a hombres no benjaminitas. Conservaron la vida para que el flujo de mujeres hacia otras tribus no se interrumpiera. Pero eso no era posible por la vía correcta, habida cuenta de la falta de hombres benjaminitas *que dieran mujeres*. He-

25. A las doncellas ritualmente raptadas por los benjaminitas en Silo se las induce implícitamente (por la lógica narrativa) a no rebelarse o «escapar» como había hecho la mujer del levita.

26. En la historia similar de Lot en Sodoma (véase la sección 4.3.2), el antimodelo adoptado para evitar la extinción tras la falta de hospitalidad es en realidad endogamia en su forma extrema de incesto. No veo la «ironía» que sugiere Van Seters (1975: 219).

mos de suponer (porque el texto no es explícito al respecto) que, sin la incorporación de las mujeres benjaminitas al sistema regular de intercambio, las otras tribus sólo podían conseguirlas como parte del botín de guerra.[27] Por lo tanto, y por razones de simetría, los benjaminitas también tenían que robar mujeres, ya que, debido al juramento, las demás tribus no podían dárselas. La escasez de mujeres entre los benjaminitas no se debía a la masacre sino todo lo contrario. Lo que faltaban no eran mujeres, sino donantes de mujeres. Los donantes benjaminitas habían sido físicamente eliminados en la guerra, y los donantes de las otras tribus se autoeliminaron voluntariamente a través de un juramento. La masacre había interrumpido el flujo en una dirección, y el juramento, el flujo en la dirección inversa. Existe una redundancia evidente en este doble desarrollo: hablando con propiedad, si todos los varones benjaminitas estuvieran muertos, aquel juramento no tendría sentido. La extinción de los donantes de mujeres coincidiría con la extinción de los receptores de mujeres. Pero esa contradicción no afecta a la «lógica» narrativa. En la lógica del relato, los benjaminitas ya no pueden ser socios de intercambios correctos, porque ahora son pocos, o porque son «perversos». Tienen que dar de forma incorrecta. Si no pueden dar y recibir mujeres, han de tomar mujeres y sus mujeres tienen que ser tomadas. La posibilidad de que cada tribu utilice a sus propias mujeres con fines reproductivos ni siquiera se sugiere. Las mujeres tienen que circular en la forma correcta si es posible, y si no, en la forma incorrecta. En general, las tribus han de tener relaciones unas con otras, en la medida de lo posible amistosas, pero si eso resulta imposible, es mejor tener relaciones hostiles que no tener ninguna relación. El modelo es la transferencia de mujeres y el antimodelo es la violación; la ausencia de relaciones significaría el fin de la vida.

2.3.4. Al hablar de la ritualización y de la fundación mítica del antimodelo, es evidente que considero que todo el relato es una expresión mítica de un complejo que halla su expresión ritual en la fiesta de Silo. Toda la evidencia sugiere que esa fiesta es el único elemento que existió realmente en la época «histórica». Durante la fiesta, los benjaminitas realizan una violación ritual de las doncellas de Silo. El nombre Benjamín significa «diestro», pero por contraposición a los benjaminitas se los define como «zurdos», es decir, «siniestros», los malos. Se comportan de modo contrario a lo que se considera correcto (Grottanelli, 1978: 44-45). El relato explica el origen de esa violación ritual, que se perpetúa a través de la representación periódica de una

27. Por ej., Diakonoff (1976: 72 n. 59) piensa que todas las mujeres benjaminitas eran esclavas de otras tribus, razón por la cual fue necesario buscar otras mujeres para los (escasos) benjaminitas supervivientes. Esta interpretación me parece inaceptable.

violación perpetrada «hace mucho tiempo». Una cadena explicativa vincula la violación de Silo, la masacre de Jebus, la guerra intertribal y el episodio de la mujer levita. Cada pasaje del relato profundiza y explicita el pasaje anterior.

Pero todo el relato, incluido el ritual de Silo, está realmente destinado a fundamentar una visión de las relaciones intertribales, con su intercambio de mensajes, mujeres y dones de hospitalidad. El relato desea sobre todo recalcar que si existe esta red de relaciones basada en un conjunto de convenciones y reglas –tradicionales o introducidas en momentos puntuales– es para asegurar la reproducción física de un pueblo y evitar su extinción. Si las reglas y convenciones están en contradicción con el objetivo último, es preciso no confundir los medios con los fines. Los medios pueden cambiarse en caso necesario, pero los fines no se pueden abandonar. Entre el juramento (la regla) y la supervivencia prevalece la supervivencia. Con la ritualización de la actuación incorrecta se invierten los medios para lograr un fin que normalmente se alcanza por la vía debida. Ante el dilema entre la ruptura de un juramento y la extinción de la tribu benjaminita, un enunciado superficial y muy formal establece que romper un juramento es más grave que romper las reglas de dar y recibir. Pero bajo esa articulación formal hay una lógica esencial, que afirma que la supervivencia de una tribu es mucho más importante que el respeto de una decisión solemne.

3. La hospitalidad

3.1. Territorio ambiguo y roles vinculantes

3.1.1. La historia del levita en Gueba es también, y ante todo, un paradigma de hospitalidad. La hospitalidad es una institución estrictamente funcional en una sociedad que no se ve a sí misma homogénea, sino diversa dentro del mismo territorio, y hecha de amigos y enemigos, o al menos de conocidos y extraños. La hospitalidad permite viajar por todo el territorio, desplazarse de un núcleo amigo al siguiente, y eludir el inestable terreno intermedio de hostilidad. La dialéctica entre amigos *vs.* enemigos, entre familiaridad *vs.* hostilidad, entre miembros de la comunidad *vs.* extraños, se establece no a dos sino a tres niveles: el nivel de la plena cohesión, el de la total foraneidad y el de la interacción. La plena cohesión entraña una ausencia de relaciones sociales: en la propia casa uno no se aloja ni habla consigo mismo, y en el seno de la familia las mujeres no circulan (ya que la endogamia está excluida). La total foraneidad también entraña una ausencia de relaciones sociales: los grupos considerados extraños en sentido estricto (*nokrî*) son «el otro», no son

socios potenciales sino inevitablemente diferentes. Con esta gente no hay conversación ni acuerdo, ni comercio, ni intercambio de mujeres,[28] ni hospitalidad. Si la tribu benjaminita no recibe mujeres de las otras tribus de la liga israelita, corre el riesgo de extinguirse, porque resulta impensable que pueda recibir mujeres de los «cananeos». El levita viajero no puede pasar la noche en Jerusalén, que es una ciudad extraña, jebusea. Tiene que seguir camino hasta Gueba o Rama, que son ciudades israelitas. Las relaciones sociales se establecen con grupos que, sin ser exactamente iguales, están relacionados. Uno puede transferir mujeres a otras tribus de la liga, u hospedarse en una ciudad israelita.

El terreno intermedio de relaciones sociales es el punto de encuentro de dos necesidades opuestas, destinadas a evitar dos posibles riesgos: el de la comunicación externa y el de la seguridad. Debido a la primera necesidad, se está obligado a salir fuera de la familia o grupo de parentesco para evitar el peligro de extinción, y así proteger a las futuras generaciones. La hospitalidad está garantizada porque también es previsible la propia necesidad futura de hospitalidad. Se renuncia a las propias mujeres para poder acceder a las mujeres de otros grupos. Debido a la segunda necesidad, la apertura al mundo exterior no puede ser indiscriminada, y sólo se permite con conocidos formales. Este requisito evita riesgos y problemas de seguridad y, por lo tanto, protege a la generación actual. La familiaridad o el conocimiento formal es el acuerdo explícito que asegura que la oferta de prestaciones será recíproca. No se garantiza la hospitalidad a alguien que no la ofrecería, y no se transfieren mujeres a quienes no harían lo mismo.

3.1.2. Con este mecanismo cerrado de prestaciones equilibradas (o, si se prefiere, de chantaje mutuo) es difícil iniciar relaciones. La garantía de hospitalidad puede ser en sí misma un elemento decisivo para distinguir entre amistad y hostilidad. Puede invertir relaciones de causa-efecto: en lugar de garantizar hospitalidad a los amigos, uno puede hacerse amigo de su huésped. Si se ofrece hospitalidad a un enemigo –por ignorancia, necesidad o engaño– el enemigo deja de ser enemigo, y ante todo hay que tratarle como un huésped. La «estratagema» utilizada por los hombres de Gabaón para sobrevivir y de algún modo integrarse en las tribus israelitas es un modelo típico de este mecanismo.[29]

28. Recuérdese que la «mujer extranjera» (*'iššāh nokriyyāh*) siempre se valoraba negativamente, aunque Humbert (1937, 1958) demostró que el problema era la mujer «de fuera», y no necesariamente una «extranjera». En cualquier caso, el matrimonio con mujeres extranjeras era fuertemente criticado, sobre todo en la época posexilio (véase la sección 4.3.3).

29. Sobre la hospitalidad en el Próximo Oriente antiguo, véase asimismo Zaccagnini (1973: 51-58, 186-188), Grottanelli (1976-1977) y Xella (1978).

Por otro lado, si no se desea transferir mujeres a una tribu de la «liga» –es decir, a gentes a las que normalmente habría que transferir mujeres–, el juramento contiene tanta carga simbólica que pasa por encima de las necesidades reales. Para cancelar o neutralizar el juramento han de utilizarse recursos simbólicos muy concretos y de idéntico peso. Jurar, acoger, intercambiar dones o dirigir la palabra no son meros actos funcionales, sino que están llenos de sentido. Si se realizan, significan amistad, y los actores se convierten en amigos (o se reconocen como tales). Su ausencia, en cambio, significa enemistad, y quienes dejan de actuar así se convierten en enemigos (o se reconocen como tales).

Los «roles» están definitiva e irreversiblemente predeterminados. Desde el momento mismo de dirigirse al levita, el viejo efraimita de Gueba fija su rol para siempre. Desde el momento en que habla con él tiene que darle cobijo y, al hospedarlo, tiene que protegerlo, aún a costa de su propia ruina y la de su familia. Desde el momento en que el primero de los hombres de Gueba cruza la plaza de la ciudad sin dirigirle la palabra al levita, sus roles quedan fijados para siempre. Dado que el levita es etiquetado como «inapto para ser hospedado», y por tanto como enemigo, *hay que* mantener con él relaciones hostiles. Cuanto más hostiles mejor cumplen su rol. *Hay que* atentar contra su vida. Después de todo, es culpable de haberse colocado en situación de peligro institucionalizado.

3.2. Tiempo para viajar, tiempo para descansar

3.2.1. Los desplazamientos por un territorio en el que hay zonas seguras, zonas hostiles y zonas dudosas han de tener en cuenta también dos períodos de tiempo distintos: el día y la noche. Durante el día es posible moverse; durante la noche es preciso descansar. La hospitalidad está relacionada con la noche. Si no es correcto desplazarse durante la noche, tampoco es correcto descansar durante el día. El espacio «interior» ofrece un máximo de seguridad pero un mínimo de comunicación. El espacio «exterior» ofrece un máximo de comunicación pero un mínimo de seguridad. El efecto de estos períodos de tiempo opuestos pueden o equilibrar el carácter de las zonas espaciales o confundirlas. La noche oscura se opone a la seguridad: permanecer a la intemperie durante la noche presenta un doble riesgo que hay que evitar. La práctica de desplazarse de día y descansar de noche permite evitar ese riesgo excesivo. Pero también hay que evitar quedarse en un espacio cerrado durante el día ya que supone malgastar seguridad. Supondría la máxima seguridad pero en detrimento de la comunicación. No comunicar es lo apropiado en el pequeño grupo interior, pero no en el ámbito ambivalente,

aunque fértil, de las relaciones exteriores, que entrañan el riesgo calculado de una pérdida de seguridad pero favorecen la comunicación.

Como pasa con todas las zonas ambiguas, el paso del día a la noche está lleno de peligros. El momento más crítico es el atardecer, que es cuando hay que tener especial cuidado. Como aún está de camino al declinar la tarde, el levita puede elegir entre descansar en el momento correcto pero en el lugar indebido (la Jerusalén jebusea) o continuar el viaje hasta llegar a una ciudad israelita antes del ocaso. Decide continuar, pero no hallará seguridad. Una partida demasiado tardía había comprometido los tiempos de su viaje. En el momento de la transición del día a la noche debe prever el paso de la zona exterior a la interior. Mezcla así dos riesgos y será incapaz de superar las dificultades que le esperan. Quizás los habitantes de Gueba le habrían hospedado si hubiera llegado en el buen momento; pero como llega al caer la noche no pueden alojarle. Es imposible inspeccionarle y no hay tiempo para comprobar si merece la hospitalidad, así que optan por no admitirle.[30]

3.2.2. La conducta del levita en la casa de su suegro es correcta, lo que nos permite inferir las normas tradicionales de conducta. El huésped ha de quedarse «tres» días. Es un tiempo ni demasiado breve –marcharse enseguida con la mujer habría sido un abuso puramente utilitario de la hospitalidad– ni demasiado largo –lo que habría supuesto una ventaja económica para el huésped y un peso equivalente para el anfitrión. El levita llega en la tarde del primer día y permanece en casa del suegro todo el segundo día y dice desear marcharse a la mañana del tercer día. Pero su suegro, en un exceso de hospitalidad, le detiene. Lo mismo se repite la mañana del quinto y sexto días. El suegro se muestra generoso, quiere demostrar que sus sentimientos hacia el levita son amistosos, lo cual tiene sentido si consideramos la finalidad y la premisa de su visita. Pero incumple la regla tradicional del tercer día. El desenlace trágico de la historia demuestra que uno de sus propósitos es advertir contra una hospitalidad excesiva. Si el suegro no hubiera detenido al levita más allá del tiempo debido, este último no habría sufrido el incidente de Gueba.

El exceso de hospitalidad es incorrecto, porque altera la esencia misma de la institución. En lugar de un descanso bajo techo que permita desplazarse por territorios peligrosos, la hospitalidad excesivamente prolongada se asimila a una estancia en el hogar. El espacio intermedio amenaza con con-

30. Esta «explicación» es adicional y por lo tanto contradictoria (según una cierta lógica inambigua) comparada con la explicación de que los habitantes de Gueba no hospedan porque son diferentes y «siniestros». Pero ambas explicaciones son claramente inherentes a la lógica narrativa (que siempre es ambigua).

vertirse en un espacio interior, en detrimento de la acción comunicativa. Quien prolonga su estancia no puede viajar. Además, un huésped que se sienta demasiado «en casa» queda inhabilitado para el intercambio de mujeres o para toda interacción entre unas partes que se conocen pero se mantienen separadas.[31]

En nuestra historia, el suegro no sólo *hospeda en exceso al levita*, sino que seguramente también *habla en exceso*. ¿Qué otra cosa podían hacer durante todos esos días además de comer y beber? Sea como fuere, *transfiere en exceso a la mujer*, puesto que la entrega dos veces. La primera transferencia es sin duda correcta, pero una vez constatado su mal resultado, habría sido más prudente no volver a insistir. De hecho, las consecuencias serán trágicas. Y si bien es correcto ofrecer hospitalidad durante una primera serie de tres días, parece incorrecto duplicar ese tiempo. Las relaciones en un espacio social ambiguo deben mesurarse con sumo cuidado. Es imprudente abstenerse e imprudente abusar. Aquí se trata de medidas y arreglos equilibrados, no de valores absolutos que puedan alterarse a voluntad.

3.2.3. El cambio de programa obligado por el exceso de hospitalidad de su suegro obliga al levita a afrontar la no hospitalidad de las gentes de Gueba. La solidaridad intertribal no funciona, de modo que sólo le quedan la versión tribal y su versión local. Se establecen relaciones entre el levita de Efraím y el habitante efraimita de Gueba, y entre éste último y los benjaminitas de Gueba. El efraimita actúa de intermediario entre el levita y los benjaminitas, y hace posible la continuación de la historia al admitir en su casa al viajero en una ciudad que no desea hospedarle. Recordemos no sólo que los benjaminitas no acogen al levita –cuando ya sentado en la plaza «no hubo quien los admitiera en su casa para pasar en ella la noche»– sino también la ausencia de intercambio de palabras entre el levita y los benjaminitas. Éstos sólo hablan con el anciano efraimita. El levita ni siquiera ve a los benjaminitas, ni cuando está en la casa del anciano ni cuando se marcha a la mañana siguiente.

Evidentemente no se trata sólo de una cuestión de falta de hospitalidad, sino también de una antihospitalidad activa, de un trato hostil. Ese trato conlleva que el huésped «salga» de la casa en la que ha «entrado» para pasar la noche. La hospitalidad ofrece cobijo en un espacio cerrado para superar el peligroso período nocturno. El acto de sacar a alguien al espacio abierto y a

31. Compárense las dificultades de Jacob, que prolongó demasiado su estancia junto a Laban –en su caso dos ciclos de siete años cada uno necesario para una doble transferencia de mujeres– antes de separar su familia y su patrimonio de los de su suegro. Sobre la dialéctica de la endogamia *vs.* exogamia, véase De Geus (1976: 144-148).

la oscuridad es la personificación máxima de la antihospitalidad. Además, la hospitalidad adopta la forma de una provisión de servicios al huésped. Pero en este caso son los benjaminitas quienes exigen servicios del huésped. En un exceso de ironía, el trato antihospitalario que los benjaminitas quieren aplicar al levita se expresa mediante el verbo «conocer» (*THAT*, I, 682-701):

> Sácanos al hombre que ha entrado en tu casa para que le conozcamos (Jueces 19: 22; Génesis 19: 5).

La hospitalidad es una relación entre personas que se conocen. La antihospitalidad benjaminita es la ausencia de hospitalidad, pero también un deseo de conocimiento excesivo y antinatural.[32]

4. La topografía de la comunicación social

4.1. Lugares centrales de la comunicación

4.1.1. El escenario de la historia narrada en Jueces 19-21 viene dado no sólo por una serie de lugares topográficamente precisos –el itinerario del viaje y la descripción de la batalla han sido verificados sobre el terreno–, sino también por un entramado social que coincide con un territorio cualitativamente diverso. Se entrelazan tres tipos de territorio: «nuestro» territorio, donde estamos a salvo; el territorio enemigo, donde ni siquiera nos aventuramos; y el territorio intermedio de las tribus de la misma familia, por donde nos movemos con cautela y respetando las reglas convencionales. En este tercer territorio se desarrolla la dialéctica entre el ámbito cerrado y protector, y el ámbito abierto y comunicativo. Es fundamentalmente una dialéctica entre la seguridad de la existencia real y la seguridad de su transmisión a las futuras generaciones.

En el territorio intermedio hay situaciones ambiguas. Tenemos un efraimita en la comunidad benjaminita de Gueba, un levita en Efraím, y una esposa de Judá (Belén). Una cierta mezcla –básica, pero no totalmente debida al intercambio matrimonial–[33] se sobreimpone a una coincidencia teórica de

32. Véase Grottanelli, 1976-1977: 190-194 sobre la hospitalidad invertida: se comen al huésped en lugar de alimentarle.
33. El hecho de que el protagonista sea levita, miembro de una «tribu» no territorial, merecería un análisis más profundo sobre el rol cohesivo y comunicativo de los levitas y la función de las ciudades de asilo (no analizada aquí porque no se mencionan en Jueces 19-21).

residencia y parentesco. La mezcla es causa, y también efecto, de la posibilidad misma de comunicar, de desplazarse y relacionarse.

4.1.2. El difícil proceso de comunicar suele realizarse en el marco de la red de contactos y actividades de los individuos. Pero tiene también sus lugares privilegiados, sus formas visibles y su ritmo global. Los lugares centrales de la comunicación intertribal presentan características muy nítidas:

a) Masfa es el lugar de reunión de la asamblea (*qhl*, Jueces 20: 1-2).[34] La asamblea se convoca a través de la forma simbólica antes mencionada (sección 1.1.1), y decide por aclamación (Jueces 20: 8: «Y poniéndose el pueblo todo en pie, como un solo hombre, dijeron:...»), y la decisión adopta la forma de un juramento (*šb'*) vinculante para todos: «¡No vuelva nadie a sus tiendas, ni se vaya nadie a su casa!» (Jueces 20: 8); «Ninguno de nosotros dará por mujer su hija a uno de Benjamín» (Jueces 21: 1). El procedimiento operativo es «a la suerte» (*lh bĕgôrāl*, Jueces 20: 9-10; Lindblom, 1961; Dommershausen, 1971; *TWAT* I, 991-998), basado en una decimación progresiva. Un juramento solemne condena a muerte a quienes no acudan a la asamblea (como Jabes de Galad; Jueces 21: 5; 21: 8), y esta decisión se cumple en forma de un anatema (*ḥerem*, 21: 11).

b) Betel es el lugar donde se consulta el oráculo de Yavé (Jueces 20: 18: verbo *š'l*; véase Westermann, 1960: 9-14, 27-28; Von Rad, 1951: 2). Posee instalaciones de culto más o menos contemporáneas (el arca, Jueces 20: 27, y un altar construido para tal fin, Jueces 21: 4). Primero se calcula el censo (*pqd*, Jueces 20: 17 y 21: 9; Fürst, 1965: 18, 15; *TWAT* II, 472-473; Speiser, 1958), necesario para llevar a cabo las actividades militares. Pero el principal motivo para congregarse en Betel es consultar a Yavé, que responde (Jueces 20: 18, 23, 27; 21: 2, 4). La consulta sigue procedimientos de intensidad progresiva. El oráculo es consultado por tres veces sobre tácticas militares: la primera vez la gente sólo pregunta, la segunda lloran y preguntan y la tercera lloran, se sientan y ayunan, ofrecen sacrificios (tipo holocausto o comunión) y finalmente preguntan. Se consulta dos veces el oráculo en relación con la supervivencia de la tribu de Benjamín: para la primera las gentes se sientan, lloran y gritan, y luego preguntan; la segunda vez levantan un altar, ofrecen

34. La separación de roles entre Masfa y Betel está condicionada por una redacción estratificada del texto, sección 4.3.3-4. Se cree que el rol de Betel pertenece a la redacción final (posexilio) y minimiza el rol de Masfa del texto básico (Besters, 1965: 20-41). Dus (1964: 227-243) es de la opinión contraria. Mi sugerencia acerca de «los lugares centrales de la comunicación» elimina el problema de un santuario central de la «liga» (como supuesto histórico); al respecto véase Anderson (1970: 135-151), Orlinski (1962), Irwin (1965) y Besters (1965).

sacrificios (tipo holocausto y comunión) y finalmente preguntan. Sólo las peticiones precedidas de un sacrificio obtienen respuesta y tienen un desenlace correcto y definitivo.

b₁) En Gueba también los benjaminitas se reúnen (*'sp*) y realizan un recuento de los presentes (*pqd*) para la lucha, pero sólo de los de Benjamín (Jueces 20: 15). Los «siniestros» benjaminitas no consultan oráculos, así que lógicamente están destinados a sucumbir.

c) Silo es tal vez un campamento militar (*maḥăneh*, Jueces 21: 12), pero esta información se debe posiblemente a una inserción tardía. Es sin duda el lugar de la fiesta de Yavé (*ḥag*, *YHWH*, 21: 19; *TWAT* II, 730-744). La violación ritual de las doncellas por los benjaminitas alude a la batalla de Gueba, pero en negativo, ya que es una «emboscada» (*'rb*, Jueces 21: 20 sobre la emboscada; Jueces 20: 33, 37 sobre la batalla) de los benjaminitas, que fueron las víctimas de una emboscada durante la batalla.

d) La «roca de Rimón» (Jueces 20: 45) es un lugar de asilo (en el desierto: *midbar*, Jueces 20: 42), donde los fugitivos pueden sentirse a salvo. Permanecen allí durante cuatro meses, hasta la proclamación de la paz.

4.1.3. Todo el relato constituye, pues, un verdadero e importante manual de comunicación: oráculo, juramento, anatema, aclamación asamblearia, asignación a la suerte, sacrificio y convocatoria objetualizada. La red de actos comunicativos es eficaz a la hora de tomar y transmitir decisiones relevantes, y por lo tanto para asegurar el funcionamiento de la comunidad en tanto que cuerpo político. Los actos de comunicación formales casi nunca tienen lugar fuera de esos lugares centrales de la comunicación; se limitan a enviar emisarios (*šlḥ*) para convocar una reunión (Jueces 19: 30) o para establecer contacto con una tribu que se ha disociado explícitamente del resto (Jueces 20: 12; 21: 13).

En circunstancias normales, durante una asamblea hay comunicación, y ausencia de comunicación durante la dispersión. Podría decirse que la alternancia de «reunión *vs.* dispersión» permite un intercambio de información, la toma común de decisiones y de las acciones necesarias. Son los grupos individuales –tribus, clanes y familias– quienes realizan las acciones simétricamente equilibradas de «reunirse» (*'sp*, *qhl*) y «dispersarse» (*hlk*):

> Salieron, pues, los hijos de Israel, desde Dan hasta Berseba y la región de Galad, y se reunieron como un solo hombre en Masfa, delante de Yavé (Jueces 20: 1).

> Fuéronse entonces los hijos de Israel, cada uno a su tribu, a su familia, volviendo todos a su heredad (Jueces 21: 24).

La cadencia «reunión *vs.* dispersión» se ve más que nada, aunque no sólo, como un ritmo de «salida *vs.* entrada». La gente «sale» (*yṣ'*, Jueces 20: 1) de sus lugares nucleares protegidos (casa, ciudad, tribu, estado matrimonial) para ir a la asamblea; y de allí «se van» (*swr*, utilizado en Jueces 20: 8 para las tribus que vuelven a sus respectivas casas, y en 19: 11-12 para un individuo que vuelve a su ciudad), o «vuelven» (*šwb*, Jueces 21: 23) o simplemente «se marchan» (*hlk*) al lugar de sus respectivos asentamientos dispersos.

Estos movimientos tienen lugar entre una residencia normal, protegida y dispersada en pequeñas unidades cerradas idóneas para la producción y la reproducción, y una asamblea ocasional, celebrada en un espacio común y abierto apto para la comunicación y la acción. Esta conducta «dimorfa» (en el sentido de M. Mauss, véase Liverani, 1997) aparece asociada a eventos puntuales pero básicamente estacionales (fiestas, pero también guerras). Su prerrequisito es la posibilidad de movimiento, pero también depende de la tecnología. Su antecedente es quizás una extendida pauta dimorfa asociada a la trashumancia horizontal entre aldeas que siguen basándose fundamentalmente en la agricultura.

4.2. Cohesión, fracturas y sanciones

4.2.1. Las comunicaciones formales tienen un efecto vinculante. La gran fuerza de las palabras obliga a quienes hacen un juramento a cumplirlo, aunque las razones que lo motivaron ya no sean válidas, o incluso aunque otros intereses tiendan a invalidar la finalidad del juramento. La decisión del oráculo debe obedecerse, aunque parezca llevar al desastre. Es imperativo convocar a las gentes: se realiza un recuento y se jura la muerte a cuantos no estén presentes. Los habitantes de Jebus de Galad son culpables (y pueden ser exterminados) porque no han acudido a la asamblea. Los benjaminitas se convierten en enemigos porque no acceden (*šm'*, Jueces 20: 13) a las demandas de las otras tribus. Cuando las relaciones políticas se expresan mediante el código verbal, la palabra tiene que considerarse vinculante, porque de lo contrario todo el sistema se vendría abajo. Todos estos elementos forman una «topografía de la comunicación» que es la única topografía del poder político que está presente en un territorio social de este tipo: la formalización de códigos de comunicación diferenciados (verbales y «fecundos» si la gente ya está de acuerdo; no verbales si el acuerdo aún no se ha alcanzado), la red de lugares de comunicación privilegiados, y los ritmos de espacio abierto *vs.* cerrado y de reunión *vs.* dispersión. El cuadro es muy claro en cuanto a los rasgos que lo integran, y aún más nítido en cuanto a los rasgos ausentes. En efecto, la ausencia total de elementos de una «topografía del control de la produc-

ción» es manifiesta, porque en esta misma época ese control era el elemento más distintivo de la topografía del poder político en otros muchos lugares. En nuestro caso echamos en falta una administración central, un sistema de centralización de excedentes, una estratificación social y la división del trabajo. No hay palacio real ni sede provincial de gobierno. Tampoco hay almacenes ni guarniciones, ni talleres especializados, ni puestos de control aduanero.

El panorama de los elementos de cohesión sociopolítica que vemos en Jueces 19-21 es diametralmente opuesto al cuadro que yo asociaría a un reino como Ugarit, en la Siria del II milenio. Son tan opuestos que sospecho que ambas realidades podrían superponerse y coexistir sin grandes consecuencias. En el caso de un reino como el de Ugarit, la estratificación y el consiguiente engranaje orgánico de las fuerzas productivas evidencian que el territorio posee un gobierno político unificado. La solidaridad vertical no es tan evidente, porque el nexo orgánico es el resultado de la explotación de unos miembros por otros. En cambio, en el caso de la «liga» tribal, las tensiones son horizontales. Cualquier segmento puede separarse cuando desee, porque la solidaridad con los demás segmentos no es orgánica sino acumulativa (Liverani, 1976a: 281-302; en términos de E. Durkheim). Por eso es más importante potenciar la cohesión, débil pero indispensable, para asegurar una base suficientemente amplia para los intercambios matrimoniales necesarios para ahuyentar el peligro de extinción.

Una comunidad dedicada al desarrollo de la producción genera una topografía del poder político centrado en lugares importantes de actividad económica (producción, centralización de excedentes). Una comunidad interesada fundamentalmente en asegurar la reproducción genera una topografía del poder político centrado en lugares significativos de actividad comunicativa.

4.2.2. Dentro del sistema, la única transgresión posible es la falta de solidaridad, incluido el exceso de solidaridad, o la difícil elección entre dos solidaridades incompatibles, una que protege al grupo pequeño y otra que lo incorpora a una entidad mayor. La sanción es siempre la muerte (*môt yūmāt*, Jueces 21: 5), incluso el anatema (*ḥerem*, Jueces 21: 11). Todo responsable directo de un asesinato (Gueba) debe ser eliminado. Un grupo que se solidarice con los culpables (Benjamín) debe ser eliminado. Incluso las personas que simplemente no asisten a la asamblea (Jebus) también deben ser eliminadas.

La guerra de todas las tribus de Israel contra la de Benjamín no acaba con la «liga», al contrario, *demuestra* que funciona (aquí me atengo a un análisis literario; sobre la situación histórica, véase la sección 4.3.4). En este caso, la guerra se utiliza como un instrumento para un ajuste social. La cosa es, lógicamente, distinta cuando la guerra se entabla contra los enemigos exteriores, contra aquellos con los que no se habla, ni se intercambian mujeres, ni se dis-

pensa hospitalidad. En ese caso la guerra es como «roturar el bosque» (Josué 17: 17-18), una operación para crear espacio habitable eliminando un elemento «diferente» con el que no es posible relación alguna. Pero la guerra como instrumento de ajuste social, utilizado en el seno de la «liga», busca el máximo desarrollo de los grupos implicados. En teoría, es posible planificar la eliminación total de un grupo si ese grupo supone un peligro para la autoridad de las reglas de interacción. Pero en la práctica es preferible una destrucción parcial, procurando que «los que queden» aseguren la supervivencia del grupo culpable, que ha dejado de serlo tras el castigo. Las masacres controladas tienen la función de mejorar el equilibrio: todos los habitantes de Jebus mueren salvo las doncellas, que se preservan para la supervivencia de toda la tribu de Benjamín. Hay una racionalidad –alucinante, es cierto– en esa planificación para la supervivencia, para maximizar las probabilidades de sobrevivir.

La sanción, como el antimodelo ritualizado (sección 2.3.1), está fuertemente orientada a garantizar en última instancia la reproducción de la comunidad en el tiempo. Mediante ajustes progresivos, reglas infringidas, decisiones revocadas y sanciones anuladas, esa tarea última se persigue siempre. La interacción social se basa en desequilibrios alternantes, que a la larga *crean equilibrio. El intercambio de dones y la transferencia de mujeres* siempre producirá –si se lleva la cuenta exacta– deudores y acreedores. Pero sólo cuando el desequilibrio se enquista y se excede, cuando los procedimientos mismos de ajuste y de interacción están en peligro, se recurre a un ajuste mucho más drástico: la guerra. La guerra no es la antítesis de las políticas matrimoniales o de la hospitalidad, sino su sustituto radical. Se lucha contra Benjamín precisamente porque es una parte de la comunidad, pero al mismo tiempo se asegura su supervivencia. Con el control de la guerra, de las masacres y del intercambio matrimonial, se busca el desarrollo equilibrado de una tribu en el contexto de todas las demás.

4.3. Nuevas reinterpretaciones

4.3.1. La «liga de las doce tribus de Israel», tal como el autor del relato de Jueces 19-21 la representó, registró, recordó, imaginó o soñó –que los lectores elijan el verbo según sus gustos exegéticos–[35] es la constitución de una base sociopolítica ambigua donde se sitúa la contradicción entre un espacio nuclear cerrado y la circulación. Es un espacio intermedio intercalado entre las

35. Mis reservas (y no solo mías) a la hora de aceptar la «liga» como una realidad histórica (reservas expresadas mediante el uso de comillas) no afectan al hecho de que el redactor posdeuteronómico de Jueces 19-21 pensaba en términos de una liga voluntariamente constituida.

ciudades y los territorios enemigos. La constitución de esa base ambigua protege a ciudades y familias contra el peligro de extinción, un peligro tanto mayor cuanto menor es la célula autosuficiente. Se transfieren las propias mujeres –se renuncia a utilizarlas dentro del grupo– para acceder a las mujeres de todos los demás grupos. Se hospeda a los visitantes para tener asegurada la hospitalidad en todos los demás lugares. Estadísticamente, las transferencias y las ventajas resultantes se mantienen en perfecto equilibrio. Pero en cuanto a la disponibilidad, se tiene acceso a infinitamente más servicios de los que se pueden dar; el peligro de quedarse desabastecido es, pues, muy remoto. El sistema de comunicaciones y sanciones, que constituye la única red formal en este terreno, desempeña un papel decisivo en el intercambio de mujeres. Los lazos de parentesco son la auténtica *razón de ser* de las relaciones intertribales. La gente pertenece a la misma confederación tribal para poder emparentarse a través del matrimonio. Los «mitos de fundación» preservados en las tradiciones tribales –desde las genealogías ficticias hasta los relatos como el analizado aquí– invierten la realidad cuando afirman que los lazos de parentesco son la *causa* de la existencia de la liga, y que las personas son miembros de la misma liga porque están emparentadas. Por su propia esencia, los «mitos de fundación» subvierten las cosas, legitiman cuanto existe remontándose a una situación prototípica. Hemos de ser muy conscientes de esa inversión si no queremos confundir hechos sociales con hechos genéticos, o ver un proceso de segmentación donde en realidad hay un proceso de cohesión, o investigar el origen en lugar de estudiar la construcción progresiva, o el progresivo declive, de un sistema de vínculos sociopolíticos.

Desde esta perspectiva, la «liga» no habría existido en realidad, y sólo se habría vivido desde el punto de vista de sus valores. Aquí no podemos abordar el problema de su existencia histórica. Considero en general altamente improbable que podamos identificar, sobre bases arqueológicas, una fase en la que *ya no* había reinos cananeos –con su topografía del poder político basada en el control de la producción– y *todavía no* existía un reino de David. Es poco probable que existiera una fase histórica así, basada exclusivamente en una topografía de comunicación incompatible con cualquier otro sistema. Como mucho cabe imaginar un orden peculiar basado en una oposición entre el palacio y las tribus.

En consecuencia, considero inútil traer a colación el manido criterio de la «plausibilidad» para confirmar o negar la historicidad de la conquista de Gueba o de aquellos otros «acontecimientos» que se narran en Jueces 19-21 con el propósito de establecer valores comunitarios.[36] En cambio, creo que es

36. Compárese, sin embargo –como ejemplo– el estudio de Eissfeldt (1935). La historicidad del episodio ha sido generalmente aceptada desde Noth (1930: 100-106) hasta Schunk (1963: 58, 68-70).

legítimo tratar de localizar en el tiempo las distintas fases de construcción y reutilización de este entramado literario, identificando las situaciones sociopolíticas concretas en las que se fundamentan y operan realmente los problemas y los valores del relato.

4.3.2. La crítica filológica ha intentado muchas veces este tipo de análisis de la estratificación expositiva, con resultados desiguales. Todos los intentos señalan la presencia de: 1) materiales muy antiguos (incluidos pretextuales), 2) una redacción relativamente coherente y unitaria y 3) una intervención o reordenamiento tardío, posdeuteronómico.[37] Este no es el lugar ni el momento para desarrollar estos aspectos, pero sí para avanzar algunas consideraciones suplementarias.

Los materiales pretextuales se identifican por su recurrencia en otros lugares. Me referiré sobre todo a dos motivos: el «castigo de una ciudad inhóspita» también se halla en el Génesis 19 (Lot en Sodoma) con palabras muy parecidas a las de Jueces 19; y la «estratagema para capturar una ciudad sitiada» también se encuentra en Josué 8 (la conquista de Hai) en términos muy similares a los de Jueces 20. Es evidente que los autores más tardíos conocían la obra de los autores más antiguos, aunque la dirección del préstamo no está clara. Pero lo importante es que determinados motivos son aplicables a diferentes episodios, porque son elementos típicos de un repertorio de carácter admonitorio/instructivo (castigo de la ciudad inhóspita) o etiológico/narrativo (destrucción de una ciudad sitiada), un repertorio que, antes de plasmarse una o más veces por escrito, en forma literaria, tuvo una tradición oral.

Este repertorio, por definición, no puede «fecharse»; no puede ubicarse claramente en el tiempo. Posee una fluidez que hay que tener en cuenta. Y sobre todo, no tiene una relación necesaria –ni cronológica ni factual– con los casos concretos a los que se aplica. No «fecha» ni «se fecha» por el estrato de destrucción, que podría eventualmente verificarse arqueológicamente en Gueba, e incluso en Hai o en «Sodoma». En cuanto a su contexto sociopolítico, no sería demasiado difícil destribalizarlo introduciendo un «rey de Gueba» sitiado por otro rey, o sustituyendo el levita por un mercader, etc.

37. Como es bien sabido, la crítica literaria bíblica (condicionada por el postulado de la inspiración divina) suele considerar los materiales originales como orgánicos y coherentes, y atribuye las «contradicciones» a intervenciones tardías, hasta el punto de postular tantas intervenciones o estratos como contradicciones hay en los textos. Es mejor limitarse a señalar intervenciones relevantes con una especificidad literaria e ideológica concreta, y así ofrecer la posibilidad de un escenario histórico.

4.3.3. En el extremo opuesto de la historia expositiva de Jueces 19-21, ya se ha mencionado el elemento mejor documentado. Hubo una intervención dominante –y no demasiado sutil– de fecha posdeuteronómica en la redacción del texto, caracterizada por el uso de palabras y de conceptos clave tales como *qāhāl*, *'ēdāh*, *hā-'am* (Rost, 1938; asimismo Anderson, 1970; *THAT* II, 609-619). La ausencia de un rey y el rol de la asamblea concuerdan con la situación histórica de la Palestina posterior al exilio. La explicación de la confusa y peligrosa situación resultante de la ausencia de monarquía expresa el deseo de potenciar la cohesión política de la comunidad hebrea. Concretamente, la diferenciación del territorio en zonas «seguras» y zonas «exteriores», el peligro que implica atravesarlas y la ambigüedad de unas relaciones potencialmente hostiles encajan con la situación de los núcleos hebreos que regresan del exilio, núcleos que se entremezclan con inmigrantes extranjeros, ya plenamente establecidos y considerados auténticos enemigos, y con otros grupos israelitas que no han conocido el exilio y que están parcialmente amalgamados con los extranjeros. La misma situación de mezcla y contraste étnicorreligiosos (judíos/samaritanos) la encontramos siglos más tarde en la historia de otro difícil caso de hospitalidad, el de Jesús y la mujer samaritana en Juan 4 (compárese asimismo con Mateo 10: 5; Lucas 9: 52-53; etc.).

Esta relectura posexilio del problema samaritano proyecta a la época de los Jueces los problemas de la (re)constitución de la comunidad hebrea, entre otros los peligrosos desplazamientos por la zona, y especialmente la cuestión del intercambio matrimonial (baste recordar Ezequiel 9-10) y la difícil supervivencia de un «remanente» en peligro de extinción.

4.3.4. Por lo que a la redacción básica del relato se refiere, el problema fundamental sigue siendo el escenario cronológico y político. Creo que no habría que subestimar las propuestas que relacionan la actitud manifiestamente antibenjaminita del relato con la situación bajo Saúl, especialmente con la fase final de su reinado y la inmediatamente posterior.[38] Las ciudades castigadas –Gueba y Jebus– están positivamente conectadas a Saúl.[39] La hostilidad entre el norte y el sur en el importante cinturón al norte de Jerusalén corresponde a la fase de consolidación del poder de David, durante el breve reinado de Isbaal (Soggin, 1965; sobre el nexo entre Jueces 19-21 y la histo-

38. Por ej., Burney (1918: 477): «Toda la historia de Jueces 19-21 pudo surgir a partir de una antipatía hacia la memoria de Saúl»; véase Eissfeldt (1935: 23-24).
39. Adviértase que Masfa también estaba vinculada al reino de Saúl (es allí donde fue elegido rey *a la suerte*, I Samuel 10: 17-24, un pasaje fuertemente adverso a Saúl); luego desaparece hasta la época del exilio (Jeremías 40-41) y posexilio (I Macabeos 3: 46-54).

ria de Saúl, véase Grottanelli, 1979: 29). Fue una época de rápida consolidación política de las relaciones «tribales» antes bastante débiles y oscilantes, una fase, pues, en la que la creación de valores cohesivos (tan importantes para el autor de Jueces 19-21) tenía una función política, que también encontraría otras expresiones.[40]

La historia, originaria de Judá (pro David), manifiesta un profundo rencor antibenjaminita, pero también apoya una pacificación general.[41] El escenario es sin duda el de un pasado impreciso («...Por aquel tiempo, cuando no había rey en Israel, un levita que peregrinaba en el límite septentrional de los montes de Efraím...») y no podía ser «racionalizado» en una época histórica precisa. Si es cierto —y yo creo que es innegable que lo es— que la esencia del «sistema de las doce tribus» se reconstruyó sobre la base de la historia de Jueces 19-21 (De Geus, 1976: 55-56), entonces debemos reconocer que se trata de la reconstrucción de un sueño, un breve sueño que desempeña una función política muy determinada en el momento de la creación del estado de David.[42]

40. La función y el escenario de la historia de los habitantes de Gabaón son muy parecidos: un episodio antiguo (localizado en época de Josué) relativo a los derechos de hospitalidad (Josué 10); su infringimiento por parte de Saúl (II Samuel 21: 2); y un violento castigo y pacificación bajo David (II Samuel 21: 1-14). Westerman (1960: 11) ya constató el uso recurrente de *š'l* en el relato de la conquista del poder de David (I Samuel 10-30) en una función muy similar a la de Jueces 19-21.

41. La tesis de Eissfeldt (1935), donde destacaba el contraste entre Efraím y Benjamín como meollo de la historia, y acusaba al redactor tardío de reescribirla en términos panisraelitas, me parece a la vez minimalista y excesiva. Yo rechazaría incluso lo del «meollo de la historia» (en esos términos), pero creo que los valores unitarios ya estaban presentes en el texto básico, que creo que pertenece a la época de David.

42. Compárese la formulación de De Vaux (1973: 65): «Le système des douze tribus, qui les unit dans une même liste généalogique ou tribale est la construction idéale, à l'époque de David, d'un "grand Israel", qui n'a jamais existé comme organisation politique»; 53-54: «Le système des douze tribus ne paraît donc pas être antérieur à la fin de l'époque des Juges ou tout au début de la monarchie».

BIBLIOGRAFÍA

Aarne, A. y S. Thompson (1928), *The Types of the Folk-Tale*, Suomalainen Tiedeakatema, Helsinki.

Albright, W. F. (1955), «Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom», en H. W. Rowley, ed., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, 1-15, *Vetus Testamentum*, sup. 3, E. J. Brill, Leiden.

— (1966), *The Amarna Letters from Palestine*, The Cambridge Ancient History, edición revisada de los vols. I y II, Cambridge University Press, Cambridge.

Altman, A. (1978), «Some controversial Toponyms from the Amurru Region in the Amarna Archive», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 94, pp. 99-107.

Anderson, G. W. (1970), «Israel: Amphictiony: ʿam, kahal, ʿedah», en H. T. Frank y W. L. Reed, eds., *Essays in Honor of H. G. May*, Abingdon Press, Nashville y Nueva York, pp. 135-151.

Archi, A. (1966), «Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 1, pp. 76-120.

— (1969), «La storiografia ittita», *Athenaeum*, 47, pp. 7-20.

— (1971), «The Propaganda of Hattušiliš III», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 14, pp. 185-215.

Artzi, P. (1964), «"Vox populi" in the el-Amarna Tablets», *Revue d'Assyriologie*, 58, pp. 159-166.

Baikie, J. (1926), *The Amarna Age*, Black, Londres.

Balkan, K. (1973), *Eine Schenkungsurkunde aus der althethitischen Zeit, gefunden in Inandik*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Barthes, R. (1972), *Saggi critici*, Einaudi, Turín, traducción italiana de *Essais critiques* (1963), Editions du Seuil, París (trad. cast.: *Ensayos críticos*, Seix Barral, 1977).

Beckman, G. (1996), *Hittite Diplomatic Texts*, Scholars Press, Atlanta.

Bernhardt, K. H. (1971), «Verwaltungspraxis im spätbronzezeitlichen Palästina», en H. Klengel, ed., *Beiträge zur sozialen Struktur des alten Vorderasien*, Akademie-Verlag, Berlín, pp. 133-147.

Besters, A. (1965), «Le sanctuaire central dans Jud. XIX-XXI», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 4, pp. 20-41.

Bin Nun, Sh. R. (1975), *The Tawananna in the Hittite Kingdom*, Texte der Hethiter 5, Carl Winter, Heidelberg.

Boccaccio, P. (1953), «I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico, I», *Biblica*, 33, pp. 173-190.

Böhl, F. M. T. de Liagre (1959), «Die Mythe vom weisen Adapa», *Die Welt des Orients*, 2/5-6, pp. 416-431.

Bouthoul, G. (1970), *Traité de polémologie*, Payot, París.

Bremond, C. (1966), «La logique des possibles narratifs», *Communications*, 8, pp. 60-76.

Bresciani, E. (1969), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Turín.

Bryce, T. (1998), *The Kingdom of the Hittites*, Clarendon Press, Oxford.

Buccellati, G. (1962), «La "carriera" di David e quella di Idrimi, re di Alalac», *Bibbia e Oriente*, 4, pp. 95-99.

— (1972), «Tre saggi sulla sapienza mesopotamica», *Oriens Antiquus*, 11, pp. 1-36, 81-100, 161-178.

— (1973), «Adapa, Genesis and the Notion of Faith», *Ugarit-Forschungen*, 5, pp. 61-66.

Burney, C. F. (1918), *The Book of Judges*, Rivingtons, Londres.

Caminos, R. (1954), *Late-Egyptian Miscellanies*, Oxford University Press, Londres.

Campbell, E. F. (1960), «The Amarna Letters and the Amarna Period», *Biblical Archaeologist*, 23, pp. 2-22.

— (1964), *The Chronology of the Amarna Letters*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

— (1976), «Two Amarna Notes: The Shechem City-State and Amarna Administrative Terminology», en F. M. Cross, W. F. Lemche y P. D. Miller, eds., *Magnalia Dei. Essays in Memory of G. E. Wright*, Doubleday & Co., Garden City, NY, pp. 39-54.

Castellino, G. R. (1967), *Mitologia sumerico-accadica*, Società Editrice Internazionale, Turín.

Cavaignac, E. (1930), «Remarques sur l'inscription de Telibinou», *Revue Hittite et Asianique*, I/1, pp. 9-14.

Cazelles, H. (1963), «Les débuts de la sagesse en Israël», en *Les sagesses du Proche-Orient ancien*, Presses Universitaires de France, París, pp. 27-40.

Coats, G. W. (1970), «Self-Abasement and Insult Formulas», *Journal of Biblical Literature*, 89, pp. 14-26.

Coogan, M. D. (1978), *Stories from Ancient Canaan*, Westminster Press, Filadelfia.
Cornelius, F. (1956), «Die Chronologie des Vorderen Orient im 2. Jahrtausend v. Chr», *Achiv für Orientforschung*, 17, pp. 294-309.
— (1958), «Chronology. Eine Erwiderung», *Journal of Cuneiform Studies*, 12, pp. 101-107.
Crown, A. D. (1974), «Tidings and Instructions. How News Travelled in the Ancient Near East», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, pp. 244-271.
Dalley, S. (1989), *Myths from Mesopotamia*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.
De Lillo, A. (1971), *L'analisi del contenuto*, Mulino, Bolonia.
Diakonoff, I. M. (1976), «Slaves, Helots and Serfs in Early Antiquity», en J. Harmatta y G. Komoróczy, eds., *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*, Akadémiai Kiadó, Budapest, pp. 45-78.
Dijk, J. J. van (1953), *La sagesse suméro-accadienne*, E. J. Brill, Leiden.
Dommershausen, W. (1971), «Die "Los" in der alttestamentlichen Theologie», *Trier Theologische Zeitschrift*, 80, pp. 195-206.
Donadoni, S. (1959), *Storia della letteratura egiziana antica*, Nuova Accademia, Milán.
Dossin, G. (1938), «Signaux lumineux au pays de Mari», *Revue d'Assyriologie*, 35, pp. 174-186.
Driver, G. R. (1947), «Mistranslation in the Old Testament», *Die Welt des Orients*, I/1, pp. 29-31.
Dubarle, A. M. (1969), «Où en est l'étude de la littérature sapientielle?, en H. Cazelles, ed., *De Mari à Qumrân. Donum Natalicium I. Coppens*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 24, P. Lethiellet, París, J. Duculot, Gembloux, pp. 246-258.
Duesberg, H. (1966), *Les scribes inspirés*, 2.ª ed., Editions de Mared, Tournai.
Dus, J. (1964), «Bethel und Mizpah in Jdc. 19-21», *Oriens Antiquus*, 3, pp. 227-243.
Eco, U. (1971), *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milán.
Edgerton, W. F. (1951), «The Strikes in Ramses III's Twenty-ninth Year», *Journal of Near Eastern Studies*, 10, pp. 137-145.
Eisenbeis, W. (1969), *Die Wurzel ŠLM im Alten Testament*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 113, W. de Gruyter, Berlín.
Eissfeldt, O. (1935), «Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Richter 19-21)», en A. Weiser, ed., *Festschrift G. Beer*, W. Kohlhammer, Stuttgart, pp. 19-40.

Eliade, M. (1949), *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, París (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, 1999).
— (1965), *Le sacré et le profane*, Gallimard, París (trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, 1998).
Exum, J. C. (1993), *Frangmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
Fahlgren, K. H. (1932), *Ṣedākā, nahestehende und entgegengesetze Begriffe im Alten Testament*, Almquist & Wiksells, Uppsala.
Fales, F. M. (1974), «L'ideologo Adad-šumu-usur», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VIII, 29, pp. 453-496.
Fensham, F. C. (1971), «The Change of the Situation of a Person», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 21, pp. 155-164.
Fernández, A. (1931), «El atentado de Gabaa (critica historico-literaria de Jud. 19-21)», *Biblica*, 12, pp. 297-315.
Fisher, R. W. (1966), *A Study of the Semitic Root BSR*, tesis doctoral, Columbia University.
Forrer, E. (1922-1926), *Die Boghazköi-Texte in Umschrift*, 2 vols., Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Hinrics, Leipzig, pp. 41-42.
Foster, B. R. (1993), *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, CDL Press, Bethesda, Maryland.
— (1995), *From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*, CDL Press, Bethesda, Maryland.
Freud, S. (1955), *The Interpretation of Dreams*, traducido del alemán y editado por James Strachey, Basic Books, Inc., Nueva York (trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, Alianza Editorial).
Freydank, H. (1960), «Eine hethitische Fassung des Vertrages zwischen dem Hethiterkönig Šuppiluliuma und Aziru von Amurru», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 7, pp. 356-381.
Friedrich, J. (1925-1926), *Aus dem hethitischen Schirifttum*, 2 vols., Der Alte Orient 24/3, 25/2, Hinrichs, Leipzig.
— (1926-1930), *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache*, 2 vols., Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft 31/1 y 34/1, Hinrichs, Leipzig.
Furlani, G. (1929), «Il mito di Adapa», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VI, 5, pp. 113-171
— (1939a), «Gli Annali di Mursilis II di Hatti», en *Saggi sulla civiltà degli Hittiti*, Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine, pp. 65-140.
— (1939b), «L'apologia di Hattusilis III di Hatti», en *Saggi sulla civiltà degli Hittiti*, Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine, pp. 141-186.
Fürst, H. (1965), *Die göttliche Heimsuchung*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma.

Gardiner, A. H. (1925), «The Autobiography of Rekhmerē‘». *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, 60, pp. 62-76.
Gaster, T. (1969), *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, Harper & Row, Nueva York.
Gelb, I. J. (1956), «Hittite Hieroglyphic Seals and Seal Impressions», en H. Goldman, ed., *Excavations at Gözlü Kule, Tarsus*, I, Princeton University Press, Princeton, pp. 242-254.
— (1965), «The Ancient Mesopotamian Ration System», *Journal of Near Eastern Studies*, 24, pp. 230-243.
Gernet, L. (1932), «Fosterage et légende», en *Mélanges G. Glotz*, I, pp. 385-395, reeditado en *Droits et société dans la Grpece ancienne* (1955), Sirey, París, pp. 19-28.
Geus, C. H. J. de (1976), *The Tribes of Israel*, Studia Semitica Neerlandica, 18, Van Gorcum, Amsterdam.
Goetze, A. (1924), «Das hethitische Fragment des Šunaššura-Vertrags», *Zeitschrift für Assyriologie*, 2, pp. 11-18.
— (1925), *Hattušiliš: Der Berich über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexten*, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft 29/3, Hinrichs, Leipzig.
— (1928), *Das Hethiter-Reich*, Der Alte Orient 27/2, Hinrichs, Leipzig.
— (1930a), *Neue Bruchstuck zum grossen Text des Hattušiliš und den Paralleltexten*, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft 34/2, Hinrichs, Leipzig.
— (1930b), «Über die hethitische Königsfamilie», *Archiv Orientální*, 2, pp. 153-163.
— (1940), *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, Yale University Press, New Haven.
— (1957a), *Kleinasien*, Kulturgeschichte des alten Orients III/1, Beck, Munich.
— (1957b), «On the Chronology of the Second Millennium BC», *Journal of Cuneiform Studies*, 11, pp. 53-61, 63-73.
Gordon, C. H. (1965), *Ugaritic Textbook*, Analecta Orientalia 38, Pontificium Institutum Biblicum, Roma.
Grapow, H. (1949), *Studien zu den Annalen Thutmosis des dritten*, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín, Philosophisch-historische Klasse 1947/2, Akademie Verlag, Berlín.
Gray, J. (1970), «The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature», *Zeitschfift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 82, pp. 251-269.
Grayson, A. K. (1975), *Assyrian and Babylonian Chronicles*, *Texts from Cuneiform Sources* 5, J. J. Augustin, Locust Valley, NY.
Grottanelli, C. (1976-1977), «Notes on Mediterranean Hospitality», *Dialoghi di Archeologia*, 9-10, pp. 186-194.

— (1978), «Il giudice Ehud e il valore della mano sinistra», en *Atti del 1.º Convegno Italiano sul Vicino Oriente antico*, Orientis Antiqui Collectio 13, Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Roma, pp. 44-45.

— (1979), «The Enemy King is a Monster», *Studi Storico-Religiosi*, 3, pp. 5-36.

Gurney, O. R. (1962), *Anatolia c. 1750-1600 BC*, The Cambridge Ancient History, edición revisada de los vols. I y II, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1966), *Anatolia c. 1600-1380 BC*, The Cambridge Ancient History, edición revisada de los vols. I y II, Cambridge University Press, Cambridge.

Güterbock, H. G. (1938), «Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, II», *Zeitschrift für Assyriologi*, 10, pp. 45-149.

— (1964), «Sargon of Akkad Mentioned by Hattasili I of Hatti», *Journal of Cuneiform Studies*, 18, pp. 1-6.

Haas, V. (1970), *Der Kult von Nerik*, Studia Pohl 4, Pontificium Institutum Biblicum, Roma.

Haldar, A. (1950), *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, A. B. Lund, Uppsala.

Hardy, R. S. (1941), «The Old Hittite Kingdom: A Political History», *American Journal of Semitic Languages*, 58, pp. 177-216.

Helck, W. W. (1962), *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Ägyptologische Abhandlungen 5, Harrassowitz, Wiesbaden.

Herdner, A. (1963), *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*, 2 vols., Mission de Ras Shamra X, Imprimerie Nationale, Geuthner, París.

Hermann, A. (1938), *Die ägyptische Königsnovelle*, J. J. Augustin, Glückstadt.

Hirsch, H. (1968-1969), «Den Toten zu beleben», *Archif für Orientforschung*, 22, pp. 39-58.

Hoffman, I. (1984), *Der Erlaß Telipinus*, Texte der Hethiter 11, Carl Winter Verlag, Heidelberg.

Hoffner, H. A. Jr. (1997), «Hittite Laws», en Martha T. Roth, ed., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Scholars Press, Atlanta, pp. 213-241.

Holmes, Y. Lynn (1975), «The Messengers of the Amarna Letters», *Journal of the American Oriental Society*, 95, pp. 376-381.

Hout, Th. P. J. van den (1997), «Biography and Autobiography», en W. W. Hallo y K. L. Younger, Jr., eds., *The Context of Scripture*, I, E. J. Brill, Leiden, pp. 194-204.

Houwink ten Cate, Ph. H. J. (1970), *The Records of the Early Hittite Empire*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Estambul.

Huizinga, J. (1964), *Homo ludens*, Il Saggiatore, Milán.

Humbert, P. (1937), «La "femme étrangère" du livre des Proverbes», *Revue des Etudes Sémitiques*, pp. 49-64.

— (1958), «Les adjectifs *zar* et *nokrî* et la "femme étrangère" des Proverbes bibliques», en *Opuscules d'un hébraisant*, Secrétariat de l'Université, Neuchâtel, pp. 111-118.

Imparati, F. (1964), *Le leggi ittite*, Incunabula Graeca 7, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Irwin, W. H. (1965), «Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie», *Revue Biblique*, 72, pp. 161-184.

Izr'el, S. (1991), *Amurru Akkadian: a linguistic study*, 2 vols., Harvard Semitic Studies, Scholars Press, Atlanta, pp. 40-41.

— (2001), *Adapa and the South Wind*, Eisenbrauns, Winona Lake.

Jacobsen, T. (1929-1930), «The Investiture and Anointing of Adapa in Heaven», *American Journal of Semitic Languages*, 46, pp. 201-203.

— (1946), «Mesopotamia», en H. Frankfort, ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 125-219.

Janssen, J. J. (1975), *Commodity Prices from the Ramessid Period*, E. J. Brill, Leiden.

Kammenhuber, A. (1955), «Studien zum hethitischen Infinitivsystem, IV», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 3, pp. 31-57.

— (1958), «Die hethitische Geschichtsschreibung», *Saeculum*, 9, pp. 136-155.

— (1965), «Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Lebesinneren, Kopf un Person, II», *Zeitschrift für Assyriologie*, 23, pp. 177-222.

— (1968), *Die Arier im Vorderen Orient*, Carl Winter, Heidelberg.

— (1969), *Altkleinasiatische Sprachen*, Handbuch der Orientalistik I/II/1-2/2, E. J. Brill, Leiden y Colonia.

— (1970), «Die Vorgänger Šuppiluliumas I», *Orientalia*, 39, pp. 278-301.

Kestemont, G. (1978), «La société internationale mitannienne et le royaume d'Amurru à l'époque amarnienne», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 9, pp. 27-32.

Kienast, B. (1973), «Die Weisheit des Adapa von Eridu», en M. A. Beek, ed., *Symbolae biblicae et mesopotamicae F. M. Th. de Liagre Böhl dicatae*, E. J. Brill, Leiden, pp. 234-239.

Kirk, G. S. (1970), *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kitchen, K. A. (1962), *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs*, Liverpool University Press, Liverpool.

Klengel, H. (1960), «Zu den *šibūtum* in altbabylonischer Zeit», *Orientalia*, 29, pp. 357-375.

— (1964), «Aziru von Amurru und seine Rolle in der Geschichte der Amārnazeit», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 10, pp. 57-83.

— (1965a), «Die Rolle der "Ältesten" (LÚ.MEŠ ŠU.GI) im Kleinasien der Hethiterzeit», *Zeitschrift für Assyriologie*, 23, pp. 223-236.

— (1965b), «Einige Bemerkungen zur Syrienpolitik des Amenophis IV/Echnaton», *Das Altertum*, 11, pp. 131-137.

— (1965-1970), *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.*, 3 vols., Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 40, Akademie-Verlag, Berlín.

— (1968), «Die Hethiter und Išuwa», *Oriens Antiquus*, 7, pp. 63-76.

— (1969), «Syrien in der hethitischen Historiographie», *Klio*, 51, pp. 5-14.

Knudtzon, J. A. (1902), «Anordnung der Briefe Rib-Addis», *Beiträge zur Assyriologie*, 4, pp. 288-320.

— (1907), *Die El-Amarna-Tafeln*, I: *Die Texte*, Vorderasiatische Bibliothek II/1, Hinrichs, Leipzig.

— (1915), *Die El-Amarna-Tafeln*, II: *Anmerkungen und Register*, Vorderasiatische Bibliothek II/2, Hinrichs, Leipzig.

Korošec, V. (1931), *Hethitische Staatsverträge*, Leipziger Rechtswissenschaftliche Studien 60, Weicher, Leipzig.

Kramer, S. N. (1952), *Enmerkar and the Lord of Aratta*, The University Museum, Filadelfia.

Kraus, F. R. (1960), «Altmesopotamische Lebensgefühl», *Journal of Near Eastern Studies*, 19, pp. 117-132.

— (1971), «Ein altbabylonischer Privatbrief an eine Gottheit», *Revue d'Assyriologie*, 65, pp. 27-36.

Kühne, C. (1972), «Bemerkungen zu kürzlich edierten hethitischen Texten», *Zeitschrift für Assyriologie*, 62, pp. 236-261.

Kuhrt, A. (1995), *The Ancient Near East c. 3000-330 BC*, Routledge, Londres.

Kümmel, H. M. (1967), *Ersatzrituale fur den hethitischen König*, Studien zu den Boğazkoy-Texten 3, Harrassowitz, Wiesbaden.

Kupper, J. R. (1957), *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Les Belles Lettres, París.

Kutsh, E. (1963), *Salbung als Rechtsakt im alten Testament und im alten Orient*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 87, A. Töpelmann, Berlín.

— (1973), *Verheissung und Gesetz*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 131, W. de Gruyter, Berlín.

Labat, R. (1970), «Les grands textes de la pensée babylonienne», en R. Labat, A. Caquot, M. Sznycer y M. Vleyra, eds., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard/Denoël, París.

Lambert, W. G. (1960), *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford University Press, Oxford.

Landsberger, B. (1937), *Die Serie ana ittišu*, *Materialien zum sumerischen Lexikon* 1, Pontificium Institutum Biblicum, Roma.

— (1957), *The Series HAR-ra = hubullu. Tablets I-IV*, *Materialien zum sumerischen Lexikon* 5, Pontificium Institutum Biblicum, Roma.

Laroche, E. (1971), *Catalogue des textes hittites*, Klincksieck, París.

Lasswell, H. D. y N. Leites (1965), *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge MA.

Leeuw, G. van der (1949), «Urzeit und Endzeit», *Eranos-Jahrbuch*, 17, pp. 11-51.

Lemaire, A. (1977), *Inscriptions hébraïques, I: Les ostraca*, Littératures Anciennes du Proche-Orient 9, Les Editions du Cerf, París.

Lévi-Strauss, C. (1944), «Reciprocity and Hierarchy», *American Anthropologist*, 46, pp. 266-268.

— (1956), «Les organisations dualistes existent-elles?», *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 112, pp. 99-128.

— (1964), *Le cru et le cuit*, Plon, París.

— (1973), *From Honey to Ashes*, traducido del francés por John and Doreen Weightman, Jonathan Cape, Londres.

Lichtheim, M. (1973-1980), *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols., University of California Press, Berkeley.

Lindblom, J. (1962), «Lot-Casting in the Old Testament», *Vetus Testamentum*, 12, pp. 164-178.

Liverani, M. (1962), «Hurri e Mitanni», *Oriens Antiquus*, 1, pp. 253-257.

— (1963), *Storia di Ugarit nell'età degli archivi politici*, Studi Semitici 6, Centro di Studi Semitici, Roma.

— (1965a), «Implicazioni sociali nella politica di Abdi-Aširta di Amurru», *Rivista degli Studi Orientali*, 40, pp. 267-277.

— (1965b), «Il fuoruscitismo in Siria nella tarda età del bronzo», *Rivista Storica Italiana*, 77, pp. 315-336.

— (1967a), «Contrasti e confluenze di concezioni politiche nell'età di el-Amarna», *Revue d'Assyriologie*, 61, pp. 1-18.

— (1967b), «"Ma nel settimo anno..."», en *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al P. G. Rinaldi*, Editrice Studio e Vita, Génova, pp. 49-53.

— (1970), «L'epica ugaritica nel suo contesto storico e letterario», en *La poesia epica e la sua formazione*, Quaderno 139, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 859-869.

— (1971a), «Le lettere del Faraone a Rib-Adda», *Oriens Antiquus*, 10, pp. 253-268.
— (1971b), «Συδυκ e Μισωρ», en *Studi in onore di E. Volterra*, VI, A. Giuffrè Editore, Milán, pp. 55-74.
— (1972a), «Partire sul carro, per il deserto», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 32, pp. 403-415.
— (1972b), «Elementi "irrazionali" nel commercio amarniano», *Oriens Antiquus*, 11, pp. 297-317.
— (1973a), «Memorandum on the Approach to Historiographic Texts», *Orientalia*, 42, pp. 178-194.
— (1973b), «Storiografia politica hittita. I - Šunaššura, ovvero: della reciprocità», *Oriens Antiquus*, 12, pp. 267-297.
— (1974a), «Rib-Adda, giusto sofferente», *Altorientalische Forschungen*, 1, pp. 176-205.
— (1974b), «L'histoire de Joas», *Vetus Testamentum*, 24, pp. 438-453.
— (1974c), «La royauté syrienne de l'âge du bronze récent», en P. Garelli, ed., *Le palais et la royauté*, Paul Geuthner, París, pp. 329-356.
— (1976a), «La struttura politica», en S. Moscati, ed., *L'alba della civiltà*, I, UTET, Turín, pp. 281-302.
— (1976b), «Il modo di produzione», en S. Moscati, ed., *L'alba della civiltà*, II, UTET, Turín, pp. 1-126.
— (1977), «Review of E. Edel, Ägyptische Ärtze und ägyptische Medizin», *Rivista degli Studi Orientali*, 51, pp. 28-36.
— (1978), «Le tradizioni orali delle fonti scritte nell'antico Oriente», en B. Bernardi, C. Poni y A. Triulzi, eds., *Fonti orali: Antropologia e storia*, Angeli, Milán, pp. 395-406.
— (1979a), «Messaggi, donne, ospitalità: comunicazione intertribale in Giud. 19-21», *Studi Storico-Religiosi*, 3, pp. 302-341.
— (1979b), «Farsi habiru», *Vicino Oriente*, 2, pp. 65-77.
— (1990), *Prestige and interest: International Relations in the Near East ca. 1600-1100 BC, History of the Ancient Near East/Studies* 1, Sargon, Padua (trad. cast.: *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2003).
— (1997), «"Half-Nomads" on the Middle Euphrates and the Concept of Dimorphic Society», *Altorientalische Forschungen*, 24, pp. 44-48.
— (1998-1999), *Le lettere di el-Amarna*, 2 vols., Paideia, Brescia.
Longman, T. (1997), «The Autobiography of Idrimi», en W. W. Hallo y K. L. Younger, Jr., eds., *The Context of Scripture*, I, E. J. Brill, Leiden, pp. 479-480.
Longo, O. (1976), «Il messaggio di fuoco: approcci semiologici all'Agamennone di Eschilo», *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca, Università di Padova*, 3, pp. 121-158.

— (1978), «Scrivere in Tucidide: comunicazione e ideologia», en *Studi in onore di A. Ardizzoni*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, pp. 517-554.

Macqueen, J. G. (1959), «Hattian Mythology and Hittite Monarchy», *Anatolian Studies*, 9, pp. 171-188.

Malamat, A. (1965), «Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy», *Biblical Archaeologist*, 28, pp. 34-65.

— (1978), *Early Israelite Warfare and the Conquest of Canaan*, Centre for Postgraduate Hebrew Studies, Oxford.

McCarthy, D. J. (1964), «Vox *bśr* praeparat vocem "evangelium"», *Verbum Domini*, 42, pp. 26-33.

McKenzie, J. L. (1959), «The Elders in the Old Testament», *Studia Biblica et Orientalia*, I, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, pp. 388-406.

Mendenhall, G. E. (1962), «The Hebrew Conquest of Palestine», *Biblical Archaeologist*, 25, pp. 66-87.

Meyer, G. (1953), «Zwei neue Kizzuwatna-Verträge», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 1, pp. 108-124.

Michalowski, P. (1980), «Adapa and the Ritual Process», *Rocznik Orientalistyczny*, 41, pp. 77-82.

Moran, W. L. (1950), «The Use of the Canaanite Infinitive Absolute as a Finite Verb in the Amarna Letters from Byblos», *Journal of Cuneiform Studies*, 4, pp. 169-172.

— (1960), «Early Canaanite yaqtula», *Orientalia*, 29, pp. 1-19.

— (1963), «A Note on the Treaty Terminology of the Sefire Stelas», *Journal of Near Eastern Studies*, 22, pp. 173-176.

— (1992), *The Amarna Letters*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres.

Morenz, S. (1969), *Prestige-Wirtschaft im alten Aegypten*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philologisch-historische Klasse 1969/4, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich.

Mowinckel, S. (1955), «Psalms and Wisdom», en H. W. Rowley, ed., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Vetus Testamentum, sup. 3, E. J. Brill, Leiden, pp. 205-224.

Munn-Rankin, J. M. (1956), «Diplomacy in Western Asia in the Early Second Milennium BC» *Iraq*, 18, pp. 96-108.

Nielsen, E. (1954), *Oral Tradition*, Studies in Biblical Theology 11, SCM Press, Londres.

Noth, M. (1930), *Das System der zwölf Stämme Israels*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 52, W. Kohlhammer, Stuttgart.

Nougayrol, J. (1955), *Le palais royal d'Ugarit, III: Textes accadiens et hourri-*

tes des archives est, ouest et centrales, Mission de Ras Shamra VI, Imprimerie Nationale, C. Klincksieck, París.
— (1956), *Le palais royal d'Ugarit, IV: Textes accadiens des archives sud*, Mission de Ras Shamra IX, Imprimerie Nationale, C. Klincksieck, París.
— (1968), «Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit», en *Ugaritica* V, Mission de Ras Shamra XVI, Imprimerie Nationale, P. Geuthner, París, pp. 1-446.
Oller, G. H. (1977), *The Autobiography of Idrimi*, tesis doctoral, University of Pennsylvania.
Oppenheim, A. L. (1964), *Ancient Mesopotamia*, The University of Chicago Press, Chicago.
— (1965), «A Note on the Scribes in Mesopotamia», en *Studies in Honor of B. Landsberger*, Assyriological Studies 16, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 253-256.
— (1967), *Letters from Mesopotamia*, The University of Chicago Press, Chicago.
Orlinski, H. M. (1962), «The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of the Judges», *Oriens Antiquus*, 1, pp. 11-20.
Ossowski, S. (1966), *Struttura di classe e conscienza sociale*, Einaudi, Turín.
Otten, H. (1951), «Ein althethitischer Vertrag mit Kizzuwatna», *Journal of Cuneiform Studies*, 5, pp. 129-132.
— (1958), «Keilschrifttexte», *Mitteilungen des Deutschen Orient-Gesellschaft*, 91, pp. 73-84.
— (1961), «Das Hethiterreich», en H. Schmökel, ed., *Kulturgeschichte des alten Orient*, A. Kröner Verlag, Stuttgart, pp. 311-446.
— (1966), «Hethiter, Hurriter und Mitanni», en *Fischer Weltgeschichte 3: Die altorientalischen Reiche 2*, Fischer Bücherei, Frankfurt.
— (1968), *Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhadlungen der Geistesund Sozialwissenschaftliche Klasse 1968/3, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Maguncia.
— (1971), «Das Siegel des hethitischen Grosskönigs Tahurwaili», *Mitteilungen des Deutschen Orient-Gesellschaft*, 103, pp. 59-68.
— (1973), *Eine althethitische Erzälung um die Stadt Zalpa*, Harrassowitz, Wiesbaden.
Parpola, S. (1970), *Letters from Assyrian Scholars*, Alter Orient und Altes Testament 5/1, Butzon & Bercker, Kevelaer; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
Pedersen, J. (1926), *Israel: Its Life and Culture*, 2 vols., Oxford University Press, Londres.

Perelman, Ch. y L. Olbrechts-Tyteca (1958), *Traité de l'argumentation*, Presses Universitaires de France, París

Petschow, H. (1963), «Zur Noxalhftung im hethitischen Recht», *Zeitschrift für Assyriologie*, 21, pp. 237-250.

Pettinato, G. (1975), «I rapporti politici di Tiro con l'Assiria alla luce del trattato tra Asarhaddon e Baal», *Rivista di Studi Fenici*, 3, pp. 145-160.

Pieper, M. (1935), *Das ägyptische Märchen*, Hinrichs, Leipzig.

Piepkorn, A. C. (1933), *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal*, I: Assyriological Studies 5, The University of Chicago Press, Chicago.

Pierce, J. R. (1961) *Symbols, Signals and Noise: The Nature and Process of Communication*, Harper Modern Science Series, Harper, Nueva York.

Pintore, F. (1972), «Transiti di truppe e schemi epistolari nella Siria egiziana dell'età di el-Amarna», *Oriens Antiquus*, 11, pp. 101-131.

— (1973), «La prassi della marcia armata nella Siria egiziana dell'età di el-Amarna», *Oriens Antiquus*, 12, pp. 299-318.

— (1978), *Il matrimonio interdinastico nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*, Orientis Antiqui Collectio 14, Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Roma.

Pitt-Rivers, J. (1977), *The Fate of Shechem or the Politics of Sex*, Cambridge Studies in Social Anthropology 19, Cambridge University Press, Cambridge (trad. cast.: *Antropología del honor o política de los sexos*, Crítica, 1979).

Posener, G. (1960), *De la divinité de Pharaon*, Cahiers de la Société Asiatique 15, Imprimerie Nationale, París.

— (1963), «L'apport des textes littéraires à la connaissance de l'histoire égyptienne», en S. Donadoni, ed., *Le fonti indirette della sotia egiziana*, Studi Semitici 7, Centro di Studi Semitici, Roma, pp. 11-30.

Postgate, J. J. (1971), «Land Tenure in the Middle Assyrian Period, a Reconstrution», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 34, pp. 496-520.

Pritchard, J. B. (1969), *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, 3.ª ed., Princeton University Press, Princeton.

Propp, V. J. (1949), *Le radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi, Turín (trad. cast.: *Las raíces históricas del cuento*, Editorial Fundamentos, 1998).

— (1966), *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Turín (trad. cast.: *Morfología del cuento*, Editorial Fundamentos, 1987).

Pugliese Carratelli, G. (1958-1959), «Su alcuni aspetti della monarchia etea», *Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»* 23, pp. 99-132.

Rad, G. von (1952), *Der heilige Krieg im alten Israel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Rainey, A. F. (1970), *El Amarna Tablets 359-379*, Alter Orient und Altes Testament 8, 2.ª ed., Butzon & Bercker, Kevelaer; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

Redford, D. B. (1970), *A Study of the Biblical Story of Joseph*, Vetus Testamentum, sup. 20, E. J. Brill, Leiden.

Renger, J. (1969), «Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit, II», *Zeitschrift für Assyriologie*, 59, pp. 104-230.

— (1972), «Flucht als soziales Problem in der altbabylonischen Gesellschaft», en D. O. Edzard, ed., *Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich, pp. 167-182.

Riemschneider, K. K. (1958), «Die hethitischen Lanschenkungsurkunden», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 6, pp. 321-381.

— (1965), «Zum Lehnswesen bei den Hethitern», *Archiv Orientální*, 33, pp. 333-340.

— (1971), «Die Thronfolgeordnung im althethitischen Reich», en H. Klengel, ed., *Beiträge zur sozialen Struktur des alten Vorderasien*, Akademie-Verlag, Berlin, pp. 79-102.

Rösel, H. (1975), «Studien zur Topographie der Kriege in den Büchern Josua und Richter, I: Der Feldzug gegen ʿAi, Jos. 7,2 - 5a,8», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 91, pp. 159-171.

— (1976), «Studien zur Topographie der Kriege in den Büchern Josua und Richter, VI: Der Kampf um Gibea, Ri.20', *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 92, pp. 31-46.

Rosenthal, F. (1950-1951), «Sedaka, Charity», *Hebrew Union College Annual*, 23, pp. 411-430.

Rost, L. (1938), *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 76, W. Kohlhammer, Stuttgart.

Roux, G. (1961), «Adapa, le vent et l'eau», *Revue d'Assyriologie*, 55, pp. 13-33.

Saggs, H. W. F. (1963), «Assyrian Warfare in the Sargonic Period», *Iraq*, 25, pp. 145-154.

Ščeglov, J. K. (1969), «Per la costruzione di un modello strutturale delle novelle di Sherlock Holmes», en *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, Feltrinelli, Milán, pp. 129-131.

Schachermeyr, F. (1928), «Zur staatsrechtlichen Wertung der hethitischen Verträge», *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft*, 4, pp. 180-186.

Schuler, E. von (1957), *Hethitische Dienstanweisungen*, Archif für Orientforschung, Beiheft 10, Selbstverlag, Graz.

— (1959), «Hethitische Königserlasse als Quellen der Rechtsfindung», en *Festschrift J. Friedrich*, Carl Winter, Heidelberg, pp. 446-451.

— (1964), «Staatsverträge und Dokumente hethitischen Rechts», en G. Walser, ed., *Neuere Hethiterforschung*, Historia, Einzelschriften 7, Franz Steiner Verlat, Wiesbaden, pp. 34-53.
— (1965a), *Die Kaškäer: Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien*, Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatische Archäologie 3, W. de Gruyter, Berlín.
— (1965b), «Sonderformen hethitischer Staatsverträge», *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung*, II/1-2, pp. 445-464.
Schulman, A. R. (1964), «Some Observations on the Military Background of the Amarna Period», *Journal of the American Research Center in Egypt*, 3, pp. 51-69.
Schunk, K. D. (1963), *Benjamin: Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte einer Israelitischen Stammes*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 86, A. Töpelmann, Berlín.
Seters, J. van (1975), *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven.
Šklovsky, V. (1976), *Teoria della prosa* (traducción italiana), Einaudi, Turín.
Smith, S. (1949), *The Statue of Idri-mi*, Occasional Publications 1, The British Institute of Archaeology at Ankara, Londres.
Soggin, J. A. (1965), «Il regno di 'Ešbaʿal, figlio di Saul», *Rivista degli Studi Orientali*, 40, pp. 89-106.
Sommer, F. (1932), *Die Ahhijavā-Urkunden*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philophisch-historische Abteilung 6, Beck, Munich.
— (1938), *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philophisch-historische Abteilung 16, Beck, Munich.
Speiser, E. A. (1958), «Census and Ritual Expiation in Mari and Israel», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 149, pp. 17-25.
Stefanini, R. (1962), «Studi ittiti. 2: Tetti di Nuhassi in XIX 15», *Athenaeum*, 40, pp. 11-19.
— (1964), «Haremhab in KUB XIX 15?», *Atti dell' Accademia toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»* 29, pp. 70-71.
Stone, K. (1995), «Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?» *Journal for the Study of the Old Testament*, 67, pp. 87-107.
Streck, M. (1916), *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige*, Vorderasiatische Bibliothek 7, Hinrichs, Leipzig.
Sturtevant, E. H. y G. Bechtel (1935), *A Hittite Chrestomathy*, Linguistic Society of America, Filadelfia.
Tadmor, H. (1968), «The People and the Kingship in Ancient Israel», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 11, pp. 46-58.

Talmon, S. (1966), «The "Desert Motif" in the Bible and in Qumran Literature», en A. Altmann, ed., *Biblical Motifs*, Studies and Texts 3, Harvard University Press, Cambridge, MA, pp. 31-63.
Thiele, E. R. (1951), *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, The University of Chicago Press, Chicago.
Thompson, S. (1936), *Motif-Index of Folk-Literature*, VI, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.
— (1946), *The Folktale*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York.
Thureau-Dangin, F. (1912), *Une relation de la huitième campagne de Sargon*, Musée du Louvre, Textes Cunéiformes III, Paul Geuthner, París.
Vaux, R. de (1964), «Le sens de l'expression "peuple du pays" dans l'Ancien Testament et le rôle politique du peuple en Israël», *Revue d'Assyriologie*, 58, pp. 167-182.
— (1973), *Histoire ancienne d'Israel*, 2.º vol.: *La période des Juges*, J. Gabalda, París.
Vernant, J. P. (1971), «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», en *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Maspéro, París, pp. 124-170.
Wallis, G. (1952), «Eine Parallele zu Richter 19 29ff. and 1 Sam. 11 5ff. aus dem Briefarchiv von Mari», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 64, pp. 57-61.
Waterhouse, S. D. (1965), *Syria in the Amarna Age*, tesis doctoral, The University of Michigan.
Wehrli, F. (1936), *Motivstudien zur griechischen Komödie*, M. Niehans, Zurich-Leipzig.
Weidner, E. F. (1923), *Politische Dokumente aus Kleinasien*, Boghazköi-Studien, Hinrichs, Leipzig, pp. 8-9.
— (1932-1933), «Der Staatsvertrag Aššurnirâris VI: von Assyrien mit Mati'ilu von Bit-Agusi», *Archiv für Orientforschung*, 8, pp. 17-34.
Westermann, C. (1960), «Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament», *Kerygma und Dogma*, 6, pp. 2-30.
Whybray, R. N. (1968), *The Succession Narrative*, SCM Press, Londres.
Wijngaards, J. (1967), «Death and Resurrection in Covenantal Context», *Vetus Testamentum*, 27, pp. 226-239.
Wilhelm, G. (1988), «Zur ersten Zeile des Šunaššura-Vertrages», en E. Neu y C. Rüster, eds., *Documentum Asiae Minoris Antiquae: Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 359-370.
Williams, R. J. (1969), «Some Egyptianisms in the Old Testament», en *Studies in Honor of J. A. Wilson*, Studies in Ancient Oriental Civilizations 35, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 93-98.

Wiseman, D. J. (1953), *The Alalakh Tablets*, Occasional Publications 2, The British Institute of Archaeology at Ankara, Londres.

— (1958), «The Vassal-Treaties of Esarhaddon», *Iraq*, 20, pp. 1-99.

— (1968), «The Tell al Rimah Tablets 1966», *Iraq*, 30, pp. 175-205.

Wolf, H. (1967), *The Apology of Hattusilis Compared with other Political Self-Justifications of the Ancient Near East*, tesis doctoral, Brandeis University.

Xella, P. (1973), «L'inganno di Ea nel mito di Adapa», *Oriens Antiquus*, 12, pp. 257-266.

— (1976), *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico*, Supplemento n.° 7 agli Annali, Istituto Orientale di Napoli, Nápoles.

— (1978), «L'épisode de Dnil et Kothar et Gen. XVIII 1-16», *Vetus Testamentum*, 28, pp. 483-488.

Zaccagnini, C. (1973), *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*, Orientis Antiqui Collectio 11, Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Roma.

Zayed, Abd el-Hamid (1964), «A Free-Standing Stela of the XIXth Dynasty», *Revue d'Égyptologie*, 16, pp. 193-208.

ÍNDICE DE NOMBRES

NOMBRES DE PERSONAS

NOMBRES DE DIVINIDADES Y SERES MÍTICOS

NOMBRES DE LUGARES Y PUEBLOS

Títulos publicados

1. Sebastián Celestino Pérez
Estelas de guerrero y estelas diademadas
La precolonización y formación del mundo tartésico

2. Francisco Nocete
Tercer milenio antes de nuestra era
Relaciones y contradicciones centro/periferia en el Valle del Guadalquivir

3. Domènec Campillo
Introducción a la paleopatología

4. Alonso Rodríguez Díaz y Juan-Javier Enríquez Navascués
Extremadura tartésica
Arqueología de un proceso periférico

5. Trude Dothan y Moshe Dothan
Los Pueblos del Mar
Tras las huellas de los filisteos

6. Domènec Campillo
El cráneo infantil de Orce
El homínido más antiguo de Eurasia

7. Giovanni Garbini
Historia e ideología en el Israel antiguo

8. Lionel Casson
Las bibliotecas del mundo antiguo

9. Nicola Parise
El origen de la moneda
Signos premonetarios y formas arcaicas del intercambio

10. Mario Liverani
Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.

11. Guillermo Algaze
El sistema-mundo de Uruk
La expansión de la primera civilización mesopotámica

12. Carmen Aranegui Gascó
Sagunto
Oppidum, emporio y municipio romano

13. Roger Caratini
Los matemáticos de Babilonia

14. Mª Ángeles Querol y Consuelo Triviño
La mujer en «el origen del hombre»

15. Juan Carlos Moreno García
Egipto en el Imperio Antiguo
[2650-2150 antes de Cristo]

16. Vassos Karageorghis
Chipre
Encrucijada del Mediterráneo oriental, 1600-500 a.C.

17. Fernando Díez Martín
El largo viaje
Arqueología de los orígenes humanos y las primeras migraciones

18. Elizabeth French
Micenas. Capital de Agamenón

19. Gustav A. Gamer
El helenismo en el Próximo Oriente

20. Jordi Estévez
Catástrofes en la prehistoria

21. Kristian Kristiansen y Thomas B. Larsson
La emergencia de la sociedad del Bronce

22. Elisa Guerra Doce
Las drogas en la Prehistoria
Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa